Georg Wilhelm
FRIEDRICH HEGEL

PROPEDÊUTICA FILOSÓFICA

Textos Filosóficos

edições 70

Não é uma obra fundacional, nem de transição que aponte para o Futuro. Apenas um conjunto de textos de circunstância, em que Hegel se entrega à difícil tarefa de abrir à filosofia as mentes juvenis — precisamente entre a *Fenomenologia do Espirito* (1807), a *Ciência da Lógica* (1812-16) e a *Enciclopédia* (1817), e com um resultado notável: o filósofo quase nos ofereceu uma síntese do seu sistema, numa linguagem tentativamente simples, directa.

Textos Filosóficos

edições 70

PROPEDÊUTICA FILOSÓFICA

Título original: *Texte zur Philosophischen Propädeutik (1808-1813)*

Tradução de Artur Morão

Capa de Edições 70

Depósito legal n.º 26294/89

EDIÇÕES 70, LDA. — Av. Elias Garcia, 81 r/c — 1000 LISBOA
Telefs. 76 27 20 / 76 27 92 / 76 28 54
Telegramas: SETENTA
Telex: 64489 TEXTOS P

EDIÇÕES 70 (BRASIL), Ltda.
Rua São Francisco Xavier, 224-A, Loja 2 (Tijuca)
CEP 20550 RIO DE JANEIRO, RJ
Telef. 2842942

Georg Wilhelm
FRIEDRICH HEGEL

PROPEDÊUTICA FILOSÓFICA

ADVERTÊNCIA DO TRADUTOR

Que é a *Propedêutica Filosófica?* Não é uma obra de Hegel, pensada de princípio ao fim, com um desígnio arquitectónico ou com um sentido de progressão em vista do desabrochar de um pensamento definido. É uma colectânea de textos de Hegel, procedentes de anos diferentes, mas em função de um objectivo idêntico: o ensino da filosofia no Ginásio de Nuremberga, onde passou oito anos, alguns deles como reitor.

A sua compilação deve-se sobretudo a Karl Rosenkranz, que se referiu a uma «confusão de papéis» por ele descobertos no Outono de 1838; constavam os sobreditos de: *a*) *cadernos originais*, utilizados pelo filósofo no seu ensino da filosofia entre 1808 e 1811; *b*) *ditados* a partir dos mesmos; *c*) *notas* resultantes da elucidação oral dos *ditados*, que Hegel veio a integrar nos seus cadernos primitivos, sobretudo na secção relativa à Doutrina de Direito, dos Deveres e da Religião.

A semelhante acervo de materiais, K. Rosenkranz quis dar a forma de um «todo» — como escrevia em 1839 à viúva de Hegel —, mas em função e sob o critério das criações ulteriores e mais completas do filósofo. A esse conjunto deu então o nome de *Propedêutica Filosófica*, que veio a constituir o volume XVIII (adicional) das *Obras* de Hegel. Trata-se, pois, não de um escrito orgânico, mas fundamentalmente, como referia Haym (*Hegel und seine Zeit*, 1857, p. 281), de «um produto misto de convicção filosófica e de acomodação pedagógica». Não deixa, no entanto, de ter grande significado. Por um lado,

situa-se no período da constituição do «sistema» hegeliano (isto é, entre 1807 e 1817); por outro, é uma espécie de síntese e resumo, embora rudimentar, da filosofia de Hegel e, claro está, da sua autoria, no esforço sincero e empenhado de se ajustar às mentes jovens que, segundo ele, devem passar do concreto, do sensível, à abstracção, à «íntima noite da alma», ao universal, que é a verdadeira expressão do Espírito.

*

* *

No início do trabalho, o tradutor viu-se perante a alternativa seguinte: fazer uma selecção arbitrária do texto, deixando de lado as notas marginais, os acrescentos, as ideias ou exemplos laterais, as frases incompletas e os pensamentos interrompidos ou apenas germinais *ou* verter a totalidade dos manuscritos sem destrinçar entre o plenamente redigido e a anotação quase incoerente, isto é, com tudo o que eles tinham de acabado e também de meramente incoativo, mesmo apesar de certas passagens se assemelharem mais a um torso do que a uma obra terminada?

Optar pelo primeiro membro da alternativa suscitaria, sem dúvida, um perfil mais nítido, um texto mais saliente no seu desenvolvimento interno, mas roubaria a impressão de vida, o sabor de ruína de algo que foi e simultaneamente não chegou a ser, o carácter de esboço e de apontamento apressado, que empresta a estes escritos uma aura peculiar e atraente, pois vemos neles um filósofo à busca da simplicidade e do tom directo para uma maior concreção pedagógica. Enveredar pela segunda possibilidade proporcionaria à translação portuguesa a atmosfera original do texto, a sua feição inacabada e para sempre fraccionada — mas ao preço da fluência do discurso, pois é por vezes impossível identificar o matiz desta ou daquela observação de Hegel, integrar em frases completas ou minimamente ordenadas sugestões soltas, palavras isoladas, etc.

No entanto, escolheu-se o segundo lado da alternativa; a qualidade fruste ou duvidosa do vernáculo não pode fazer esquecer o carácter por vezes fragmentário do texto de partida, já que a intenção que presidiu a este trabalho foi pôr à disposição do leitor e do estudioso (e daquele que pela primeira vez se atreve a enfrentar Hegel) os documentos de uma determinada fase do pensamento hegeliano (*).

*

* *

Na presente versão, acrescentou-se ainda um *Anexo* relativo aos conteúdos programáticos que Hegel devia proporcionar aos seus alunos do Ginásio de Nuremberga; e também dois escritos muito interessantes sobre o ensino da filosofia, quer ao nível do curso secundário, quer na Universidade — em que o filósofo critica com ironia a opinião que apenas advoga o «pensar por si» (vazio, sem substância, formalista) e lhe contrapõe uma sólida confiança na proposta pedagógica de *conteúdos* bem determinados. Esta posição de Hegel apenas reforça a indivisibilidade de forma e conteúdo, de palavra e pensamento, tão característica da sua filosofia.

*

* *

A edição mais aconselhável da *Propedêutica Filosófica* — e que tomei como base da presente tradução — é, neste momento, a seguinte: Hegel, *Werke* (1832-1845) neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer u. Markus Michel, Vol. 4: *Nürnberger und Heidelberger Schriften* 1808-1817 (stw 604), Francoforte, Suhrkamp Verlag, 1986. Não coincide nem com a edição de Rosenkranz, nem com a de J. Hoffmeister e opta por

---

(*) E, como é previsível, dentro do projecto amplo de, pouco a pouco, passar à nossa língua outras obras de Hegel: *Escritos teológicos da Juventude*, *Fenomenologia do Espírito* e as Lições de um ou outro Curso (Filosofia da Religião, etc.).

Talvez seja de interesse mencionar também outras versões desta mesma obra: *a*) *Propedeutica filosofica*, Trad., introduzione e note di Jiorgio Radetti, Samson Editore, Florença, 1951; e também La Nuova Italia, Editrice, Florença, 1977; *b*) *The Philosophical Propaedeutic*, translated by A. V. Miller, ed. by Michael George and Andrew Vincent, Blackwell, Oxford, 1986.

uma *sequência cronológica* dos textos, em vez de se guiar pelo mero escalonamento das Classes: inferior, média, superior (como acontece em Rosenkranz). Dela se aproveitou também a indicação relativa à procedência dos textos.

ARTUR MORÃO

1

ENCICLOPÉDIA FILOSÓFICA PARA A CLASSE SUPERIOR (*)

(1808 s.)

(*) Texto segundo Rosenkranz (Terceiro Curso, Segunda Secção; *Obras*, vol. XVIII, P. 146 s.) Nos parágrafos entre parênteses, trata-se de aditamentos de Rosenkranz de acordo com ditados de Hegel.

INTRODUÇÃO

§ 1

Uma enciclopédia deve considerar todo o círculo das ciências segundo o objecto de cada uma e segundo o conceito fundamental de tal objecto.

§ 2

A diversidade de experiências acerca de um objecto universal coligida na unidade de representações gerais e os pensamentos gerados na consideração da sua essência constituem, na sua conexão, uma ciência particular.

§ 3

Se a esta conexão subjaz uma matéria empírica, de que ela constitui a universalidade apenas sinóptica, então a ciência é de género predominantemente *histórico*. Mas se o universal precede na forma de determinações fundamentais e o particular deve do mesmo derivar-se, então a ciência é de género estritamente *científico*.

§ 4

Não há limites absolutos para um âmbito de conhecimentos que deve constituir a particularidade de uma ciência; com efeito, cada objecto universal ou concreto pode dividir-se nos seus géneros ou partes e cada um destes géneros considerar-se, por seu turno, como objecto de uma ciência particular.

§ 5

Numa enciclopédia *ordinária*, as ciências tomam-se empiricamente, tal como se nos deparam. Devem aí expor-se integralmente e, além disso, integrar-se numa ordem tal que o semelhante e o que se encontra sob determinações comuns se compile de acordo com uma afinidade análoga.

§ 6

A enciclopédia *filosófica*, porém, é a ciência da necessária conexão determinada mediante o conceito e da procedência filosofica dos conceitos e proposições fundamentais das ciências.

§ 7

Ela é, em rigor, a exposição do conteúdo universal da filosofia, pois o que nas ciências se funda na razão depende da filosofia; pelo contrário, o que nelas se apoia em determinações arbitrárias e exteriores ou, como se diz, é positivo e estatutário, como também o simplesmente empírico, reside fora dela.

§ 8

Segundo o seu modo de conhecimento, as ciências são ou *empíricas* ou *puramente racionais*. Consideradas absolutamente, ambas têm o mesmo conteúdo. A meta do esforço científico é elevar o que apenas se sabe de modo empírico ao sempre verdadeiro, ao conceito, fazê-lo racional e, deste modo, incorporá-lo na ciência racional.

§ 9

As ciências *alargam-se*, em parte, segundo o lado empírico, em parte, segundo o lado racional. O último caso ocorre quando o essencial se salienta sempre mais, se compreende sob pontos de vista universais, e o simplesmente empírico se considera conceptualmente. O alargamento racional das ciências é ao mesmo tempo uma extensão da própria filosofia.

§ 10

O todo da ciência divide-se em três partes principais: 1. a *Lógica*, 2. a *Ciência da Natureza*, 3. a Ciência do *Espírito*. — A lógica é a ciência dos conceitos puros e da Ideia abstracta. Natureza e espírito constituem a realidade da Ideia, aquela como ser determinado exterior, este como sabendo-se a si mesmo. (Ou o lógico é a essência eternamente simples em si mesma); a natureza é esta essência enquanto exteriorizada; o espírito é o retorno a si da mesma essência a partir da sua exteriorização).

§ 11

As ciências da natureza e do espírito podem considerar-se como a ciência *aplicada*, como o sistema das ciências *reais* ou *particulares*, diferentemente da ciência pura ou da lógica, porque são o sistema da ciência pura na forma da natureza e do espírito.

PRIMEIRA PARTE

LÓGICA

§ 12

A lógica é a ciência do entendimento puro e da razão pura, das determinações e leis peculiares dos mesmos. O lógico tem, portanto, três aspectos: 1. o abstracto ou intelectual, 2. o dialéctico ou negativamente racional, 3. o especulativo ou positivamente racional. O *intelectual* permanece nos conceitos na sua rígida determinidade e diferenciação dos outros; o *dialéctico* mostra-se na sua passagem e na sua resolução; o *especulativo* ou *racional* apreende a sua unidade na sua contraposição, ou o positivo na resolução e na passagem.

§ 13

Entendimento e razão tomam-se aqui habitualmente no sentido subjectivo, enquanto pertencem como pensar a uma autoconsciência, e a lógica é assim uma ciência simplesmente *formal*, que precisa de um outro conteúdo, de uma matéria externa, se é que deve haver algo de efectivamente verdadeiro.

§ 14

Segundo o seu conteúdo, a lógica considera o entendimento e a razão em si e para si e os conceitos absolutos como o verdadeiro fundamento em si e para si de tudo, ou o intelectual e o racional enquanto não é simplesmente um conceber consciente. A lógica é, por conseguinte, em si mesma filosofia especulativa, pois o tipo de consideração especulativa das coisas nada mais é do que a consideração da essência das coisas, a qual é tanto conceito puro e peculiar da razão como a natureza e a lei das coisas.

§ 15

A lógica divide-se em três partes: 1. *ontológica*, 2. lógica *subjectiva*, 3. *doutrina das ideias*. A primeira é o sistema dos puros conceitos do ente, a segunda é o dos puros conceitos do universal; a terceira contém o conceito da ciência.

Secção Primeira

LÓGICA ONTOLÓGICA

I. *Ser*

A. QUALIDADE

a. Ser

§ 16

1. O princípio da ciência é o conceito imediato, indeterminado, do *ser*. — 2. Este, na sua ausência de conteúdo, equivale ao *nada*. O nada, enquanto pensar daquela vacuidade, é assim inversamente ele próprio um ser e, em virtude da sua natureza, o mesmo que aquele. — 3. Não é, pois, nenhuma diferença do mesmo, mas o que é, é assim apenas a posição dos mesmos termos enquanto distintos e o esvanecimento de cada um no seu contrário, ou é o puro *devir*.

b. Ser Determinado

§ 17

Mas porque no devir os termos postos apenas desaparecem, o devir é assim a sua coincidência numa simplicidade tranquila, na qual eles não são nada, nem tão-pouco cada qual é para si, mas são enquanto ab-rogados ou momentos. Esta unidade é o *ser determinado*.

§ 18

O ser determinado é 1. um ser em cujo conceito reside ao mesmo tempo o seu não-ser como relação a outro, ou o *ser-para-outro*; 2. mas, segundo o momento do ser, tem a característica de ser, não a referência a outro, mas *em si*. Enquanto conceito que em si engloba estas duas determinações, é a *realidade*.

§ 19

O *real* ou o *algo* é, enquanto diverso de outro real, antes de mais indiferente perante o mesmo, porque ele no seu ser-outro é ao mesmo tempo em si. A diversidade de tais termos está, em primeiro lugar, no *limite* como meio termo entre eles, no qual tanto são como não são.

§ 20

São 1. diversos do limite ou da sua diversidade, que é o seu meio termo, fora da qual são algo. Mas 2. o próprio limite pertence-lhes, porque é o *seu limite*.

§ 21

A diversidade é assim 1. diversidade própria do real, ou a sua *determinidade*. Esta determinidade que é em si, porém, também 2. ser determinado externo, ou *natureza*. A determinidade, que é tanto algo de externo como de interno, constitui a *qualidade*.

c. Mudança

§ 22

A natureza, ou o ser determinado externo, pertence tanto ao algo quanto lhe é estranha, ou é o seu ser-outro, por conseguinte, é o seu não-ser. É deste modo a desigualdade consigo mesmo, mediante a qual se estabelece a *mudança*.

§ 23

Enquanto a mudança é a negação do negativo, que o algo tem em si, nasceu o *ser-para-si*. Ou a determinidade, enquanto diversidade interna, que o algo tem em si mesmo, é a relação do algo na sua distinção só consigo mesmo, ou é para si.

B. QUANTIDADE

a. Ser-para-si (idealidade)

§ 24

O ser-para-si é 1. a distinção, mas só de si mesmo, ou a relação não com outro, mas consigo. 2. Mas enquanto a distinção engloba em si o ser-outro e a relação assim é negativa, o outro é *para* ele, mas como excluído.

§ 25

O que é para-si é o *um* numérico. Ele é simples, refere-se unicamente a si, e o outro está dele excluído. O seu ser-outro é a *pluralidade*.

§ 26

Os muitos são cada qual o mesmo. Por isso, são um. Mas o um é igualmente a multiplicidade. Com efeito, o seu excluir é a posição do seu contrário, ou ele põe-se assim como multiplicidade. Aquele devir é a *atracção*, este a *repulsão*.

§ 27

Ao pôr-se tanto um devir como outro, a sua verdade é o repouso, o qual tanto é o ser-fora-de-si do um ou o seu pôr-se como multiplicidade, *discreção*, quanto a relação igual a si mesma dos muitos, ou a sua *continuidade*, a pura *quantidade*.

b. Quantum

§ 28

A quantidade tem em si a negatividade do um só como ab-rogada ou, porque na auto-igualdade do ser-para-si, o ser-outro não é imediatamente um outro, enquanto um limite externo, ou como um limite, que não é limite algum. A quantidade com este limite indiferente é *quantum*.

§ 29

O *quantum* é *quantum extensivo*, enquanto o limite se refere ao momento da pluralidade da quantidade, ou *quantum intensivo*, enquanto se refere ao momento da auto-igualdade, ou é na determinação da igualdade consigo mesmo.

§ 30

Visto que a negatividade como limite indiferente está no *quantum*, o ser-para-si ou a determinação absoluta é um *além*

para o mesmo. Pode ir-se mais além de cada *quantum* e pôr-se um outro limite, que não é igualmente um limite imanente. Surge assim o *processo até ao infinito*, ou a *má infinidade*.

§ 31

Mas a determinação absoluta, que se pôs como um além, é enquanto ser-para-si momento próprio da quantidade. Ou o limite, que não é limite algum, nada mais é do que o ser-outro ab-rogado no ser-para-si. É a determinidade, cuja posição é autodeterminação; *grandeza qualitativa*.

C. INFINIDADE

§ 32

A grandeza qualitativa, como determinação simples, é antes de mais grandeza *específica* mas, como autodeterminação que se distingue, é uma especificação de grandezas que são ao mesmo tempo grandezas determinadas umas perante as outras e têm entre si uma relação qualitativa, ou cujo quociente é o seu número proporcional e está em relação respectivamente como qualitativo. Visto que as grandezas não só se ab-rogam aqui como infinitas, mas se põe o seu próprio ser ab-rogado como sua lei qualitativa, é esta então a sua verdadeira e actual infinidade.

II. *Essência*

A. CONCEITO DA ESSÊNCIA

§ 33

A simples compenetração da determinação quantitativa ou externa e do seu próprio determinar-se interior é a essência.

Como compenetração da autodeterminação e da determinidade indiferente, tem em si os momentos da *essencialidade* e *inessencialidade*. O essencial é o que pertence à autodeterminação; o inessencial, porém, é o momento do ser indeterminado indiferente.

§ 34

O devir, enquanto devir da essência, é em primeiro lugar o fazer, um transitar da mesma para a liberdade do ser determinado, o qual é, porém, um permanecer-em-si.

§ 35

Enquanto o fazer é uma distinção da essência relativamente a si mesmo e desse modo se suscita o ser determinado ou a determinidade, o fazer é um pôr.

B. PROPOSIÇÃO

§ 36

A proposição contém os momentos do permanecer-em-si ou da igualdade consigo mesmo e da diferença pura. Aquela seria a *matéria* pura, esta *forma* pura. Mas a forma pura é o fazer que em si permanece, portanto, a mesma auto-identidade, que se chamou matéria pura, tal como esta é, inversamente, a exterioridade recíproca indiferenciada e não distinta da forma pura.

§ 37

Deve, porém, pôr-se igualmente a diferença, e a unidade da forma e da auto-identidade está em oposição ao ser-em-si, na

forma do ser determinado externo, que habitualmente se chama *matéria*. Enquanto é na forma do ser interior, ela é *conteúdo*, mas a forma é cada uma destas determinações da diversidade.

§ 38

α) A proposição simples é a *proposição da identidade*, $a = a$. É indiferente quanto à sua matéria. O seu conteúdo não tem determinação alguma ou não tem conteúdo, e a forma é assim a indiferenciada auto-identidade.

§ 39

β) A *proposição da diversidade indiferente* põe a diferença indeterminada em geral e exprime que não há duas coisas que sejam completamente iguais entre si.

§ 40

δ) A *proposição da contraposição* diz: *a* é ou *b* ou $-b$, *positividade* e *negatividade*. Dos predicados opostos apenas um cabe às coisas e entre eles não há um terceiro.

§ 41

γ) A *proposição do fundamento* expressa o ser-retornado--a-si do que é posto, ou o próprio pôr como terceiro termo, no qual se ab-rogam as determinações opostas e que, como o simples, é a determinação oposta ao que é fundado enquanto múltiplo ser determinado.

C. FUNDAMENTO E FUNDADO

1. *Todo e Parte*

§ 42

A essência como fundamento do seu ser determinado, sem o qual a própria essência não é, é antes de mais *todo* e *partes*. O todo é o pôr das suas partes e, inversamente, consiste nelas. Os dois lados constituem um só e o mesmo. O todo é igual às partes só como igual ao seu conjunto, ou seja, ao todo, e as partes são iguais ao todo enquanto dividido, isto é, como partes; ou os dois aspectos são indiferentemente um perante o outro e a actividade do todo, como forma, tem a matéria como condição.

2. *Força e a sua exteriorização*

§ 43

As partes, porém, são somente partes enquanto postas pelo todo. Esta sua relação é a determinidade mediante a unidade do fundamento. Ou a qualidade do ser determinado é posta pela actividade do fundamento como forma, e a matéria do fenómeno é o seu próprio conteúdo. Ele é assim *força*, que se exterioriza.

§ 44

A força é a autoposição do seu ser determinado como qualidade determinada. Segundo o aspecto em que o ser determinado é ainda ser-para-outro ou exterioridade, ela é ao mesmo tempo livre do mesmo e não cessa quando este seu fenómeno se desvanece. Segundo este lado, ela já não tem decerto como condição a matéria, que é o seu conteúdo e à qual ela pertence imanentemente, mas ainda uma actividade que a solicita.

§ 45

A actividade solicitadora é a própria força e deve, além disso, para ser solicitada, tornar-se solicitada. Enquanto a relação das duas actividades entre si é a troca recíproca das suas determinações, cada uma é o fundamento da actividade ou da exteriorização da outra. Nasceu assim o conceito do fundamento, e tal fundamento é esta actividade suscitadora de si mesma e das outras.

3. *Interior e Exterior*

§ 46

A essência é fundamento do seu ser determinado como actividade que se suscita por si, e no seu ser determinado nada há de estranho ou nada que não fosse posto pelo próprio fundamento. A essência e o seu ser determinado são assim a mesma coisa. Aquela, enquanto interior, relaciona-se consigo como exterior, exterior este que é apenas a representação do interior.

§ 47

O fundamento é, enquanto esta relação, o incondicionado, o interior, a unidade da matéria como auto-identidade imóvel e da forma enquanto unidade da oposição. Exibe-se no seu ser determinado como matéria, na qual repousam as suas forças, e como oposição e jogo das forças que se suscitam e agem de modo recíproco. A essência tornou-se assim *realidade efectiva.*

III. *Realidade efectiva*

§ 48

A realidade efectiva é a relação independente. Tem os momentos do seu fenómeno ou do seu ser determinado, que é a

relação consigo mesma, e da sua possibilidade enquanto ser-em-si, ou essência do seu ser determinado. Efectivamente real é de per si a unidade da sua possibilidade e do seu ser determinado.

1. *Substância*

§ 49

O efectivamente real é *substância.* É essência que contém em si as determinações do seu ser determinado como simples atributos e leis e põe os mesmos como um jogo existente determinadamente ou como seus acidentes, cuja ab-rogação não constitui um desvanecimento da substância, mas o seu retornar a si mesma.

§ 50

A substância é a necessidade dos seus acidentes. Estes têm, no seu livre ser determinado, a relação da sua natureza com um outro como sua natureza interior, neles escondida, e parecem perder a sua independência, em virtude de um acidente exterior e de um poder estranho que é, porém, na verdade, apenas a reconstituição do todo, o qual retoma de novo em si a separação neles feita.

2. *Causa*

§ 51

A substância ingressa na relação de causalidade, enquanto se exibe a oposição à necessidade. A absoluta causa que age livremente é a substância não só como o movente, cuja actividade começa em si, mas como o que em si tem também todo o conteúdo, que ela suscita e que tem o ser determinado como efeito.

§ 52

Esta actividade é assim, segundo a oposição da actividade e do efeito, uma passagem para o oposto; mas, segundo o conteúdo, é uma passagem idêntica.

3. *Acção Recíproca*

§ 53

Por conseguinte, a substância, como causa, é activa apenas sobre si e em si e encontra-se somente em acção recíproca consigo, ou seja, é o universal.

Secção Segunda

LÓGICA SUBJECTIVA

1. *Conceito*

§ 54

O *conceito* é o todo das determinações, compendiadas na sua unidade simples.

§ 55

Ele tem os momentos da universalidade, da particularidade e da individualidade.

§ 56

A universalidade é a sua unidade que é em si na determinação. — A particularidade é o negativo enquanto determinação simples, que é penetrada pela universalidade, ou é característica. — A individualidade é o negativo enquanto negatividade pura que a si mesma se refere.

§ 57

A individualidade, como negatividade relativa a si mesma indiferenciada, tem a determinação como ser determinado indi-

ferente, porém não independente, mas ab-rogado nela como propriedade, e é *sujeito*.

II. *Juízo*

§ 58

O juízo é a separação do sujeito da sua determinação ou particularidade e a referência do mesmo a ela, que é o seu predicado. Sujeito e predicado relacionam-se entre si como indivíduo e particular ou universal, ou também como particular e universal.

§ 59

O juízo estende ao mesmo tempo o sujeito à universalidade e estabelece simultaneamente os seus limites. O predicado, deste modo, vai ao mesmo tempo além do sujeito e está contido no sujeito, ou o predicado é simultaneamente particular e universal.

a. *Qualidade do Juízo ou Determinação do Predicado*

§ 60

Enquanto o juízo é a relação do predicado ao sujeito, 1. o seu conteúdo e a sua expressão é antes de mais esta: o indivíduo é universal; juízo *positivo*. 2. Mas o indivíduo não é universal — juízo *negativo* —, mas particular. — 3. O indivíduo não é particular — juízo *infinito* —, e assim se ab-roga toda a determinação, e também a esfera universal, juntamente o predicado em geral.

b. *Quantidade do Juízo ou Determinação do Sujeito*

§ 61

O juízo infinito compreende o indivíduo como indivíduo ou como *este*, e surge 1. o juízo «Este é assim constituído»; juízo *singular*. — 2. Visto que o predicado exprime ao mesmo tempo do sujeito também algo de universal, o juízo deve soar assim: «*Alguma coisa* é assim constituída»; juízo *particular*, onde imediatamente reside o juízo oposto: «Alguma coisa não é assim constituída». — 3. Tal indeterminidade ab-roga-se mediante o juízo: «*Tudo* é assim constituído»; juízo *universal*.

c. *Relação do Juízo ou Determinação da Relação*

§ 62

Mediante o juízo qualitativo e quantitativo estabeleceu-se tanto o sujeito como o predicado em todas as determinações do conceito, e deste modo o conceito está aí *em si*, e o juízo encerra agora uma relação do ser determinado com o conceito. Este juízo próprio é 1. *categórico*. Mas visto que a relação do conceito com o ser determinado é em primeiro lugar apenas uma conexão interna, o juízo categórico é ao mesmo tempo só *assertórico*.

§ 63

2. O juízo *hipotético*, «se *a* é, então *b* é», exprime a conexão como tal e, portanto, sem asseveração ou asserção do ser determinado, pelo que é *problemático*.

§ 64

3. O juízo *disjuntivo*, «*a* é ou *b* ou *c* ou *d*», contém no predicado a universalidade e a particularização da mesma. O su-

jeito refere-se tanto a essas determinações enquanto universal, como também estas se excluem reciprocamente e só uma das mesmas pode caber ao sujeito. Este juízo é *apodíctico*.

III. *Silogismo*

§ 65

O silogismo é a apresentação do conceito nos seus momentos. Individualidade, particularidade e universalidade são nele quer distintos como momentos, quer também os extremos reunidos pelo termo médio, que é a sua unidade.

§ 66

O silogismo é 1. antes de mais, a união da individualidade e da universalidade por meio da *particularidade* como termo médio. O sentido deste silogismo é: *a*) o indivíduo é, em virtude da sua determinidade, um universal ou tem o ser determinado em geral; *b*) o indivíduo, em virtude da sua determinidade imediata, tem ainda uma outra determinidade, que em si encerra aquela.

§ 67

A forma deste silogismo, I – P – U [1], é a geral *regra da subsunção* de um determinado conteúdo numa determinação universal. Quando esta, como nas proposições idênticas, não é, segundo o conteúdo, mais universal do que aquela de que imediatamente ela se predica, tem então a forma da universalidade como predicado perante a outra como sujeito.

---

[1] I (indivíduo) – P (particular) – U (universal)

§ 68

Nas determinações quantitativas, os momentos do silogismo não têm nenhuma relação da forma entre si, mas a da igualdade. O silogismo *matemático* diz pois: O que é igual a um terceiro é igual entre si.

§ 69

Os silogismos, seja qual for a posição que neles também possam ter os momentos, devem reduzir-se à forma antes aduzida, que é a regra universal de todos os silogismos.

§ 70

No silogismo, considerado segundo os seus momentos determinados, o termo médio é a particularidade, uma determinidade cuja pluralidade compreende em si o indivíduo como concreto, o qual também pode assim unir-se com outras determinações universais, as quais podem limitar-se entre si e até mesmo ab-rogar-se. — De igual modo, o particular para si pode referir-se a outras determinações universais. Inversamente, o universal compreende em si outras determinidades e assim também outras individualidades. Por conseguinte, indivíduo e universal intimamente unidos são aqui um conteúdo casual um para o outro.

§ 71

Quanto à relação dos momentos, há no silogismo duas relações imediatas ou juízos, a saber, a referência do indivíduo ao particular e a do particular ao universal, e uma relação mediata: a conclusão. Porque só a mediata contém a unidade dos termos unidos e, portanto, segundo a forma, a necessidade da sua relação, as duas relações imediatas devem igualmente apresentar-se como mediações. Mas se isto acontece por meio da mes-

ma espécie de silogismo, surge então o desenvolvimento até ao mau infinito, porque cada um dos juízos introduzidos tem a mesma deficiência.

§ 72

As referências imediatas do indivíduo ao particular e as do particular ao universal devem pois, primeiro, ser mediadas segundo a forma universal do silogismo em geral, mas por meio de uma outra determinidade do termo médio. 2. O segundo silogismo universal é, portanto, que o particular se junta ao universal mediante a *individualidade*. — Mas o indivíduo como ser determinado deve, ao ter de ser termo médio, ser também *totalidade*: silogismo por *indução*. A indução, porque o indivíduo que é indeterminadamente pertence à livre contingência, pode não tornar-se completa, e este silogismo permanece por isso igualmente incompleto, uma vez que não contém também necessidade interna alguma.

§ 73

Mas a individualidade como termo médio, porquanto é momento *universal* do conceito, vincula de modo verdadeiro o particular e o universal. Ela é a unidade negativa,em que, enquanto devir e actividade, a particularidade, como multiplicidade distinta e condição do ser determinado, se congrega num só e é elevada à simples unidade universal ou, inversamente, o universal é individualizado e ingressa na multiplicidade do ser determinado.

§ 74

3. Por fim, a referência da individualidade à particularidade deve mediar-se onde o universal é dado: silogismo da *analogia*. Neste silogismo, o termo médio tem perante o extremo da particularidade a determinação da individualidade e subdivide-

-se em *indivíduo* e *universal*, pois o que vale para o indivíduo assume-se de um modo universal. Este silogismo contém, portanto, em rigor, quatro determinações *(quaternio terminorum)* e é por isso defeituoso.

§ 75

A *universalidade*, porém, como verdadeiro termo médio, é a natureza interna e todo o conceito, em que a unidade negativa, a subjectividade e a objectividade, o conteúdo e a particularidade do ser determinado se compenetram, e que é o fundamento absoluto e a conexão do ser-em-si e do ser determinado.

§ 76

O primeiro silogismo, I – P – U, a mediação da individualidade e da universalidade por meio da particularidade, pressupõe os dois seguintes, pelos quais as suas duas relações imediatas são mediadas. Inversamente, porém, estes dois pressupõem-se entre si e também o primeiro. O imediato exige a mediação e unicamente dela promana da mesma forma que, inversamente, a mediação emerge do imediato. Aqueles silogismos constituem um círculo da recíproca pressuposição, o qual, como totalidade, se vincula consigo mesma e se congrega, como no centro, na simples mediação, que é igualmente imediata.

§ 77

Este todo da mediação que a si mesma se pressupõe reciprocamente e que é ao mesmo tempo simples imediatidade suscita um ser determinado que tem como seu pressuposto aquela causa e a sua actividade mas, inversamente, o produto é igualmente fundamento da actividade e do próprio produzir. Esta *mediação* não é, pois, nem um *passar*, como o devir do

ser em geral, onde o que passa se perde no seu oposto; nem é um *produzir*, como o *aparecer* do fundamento, que é somente imediato, ou a *exteriorização* da força, cuja actividade é condicionada; nem um *operar*, como o da causa, cuja actividade se desvanece no efeito.

§ 78

A. O *fim*, considerado mais em pormenor, é o conceito real e que a si mesmo se realiza enquanto totalidade, como nas suas partes, todo o silogismo. É, antes de mais, como elemento subjectivo, todo o silogismo, a saber: 1. o universal imediato que é em si, o qual 2. se determina ou especifica a si mesmo e 3. se compele a sair fora de si, para o ser determinado.

§ 79

B. A *realização* do fim é igualmente todo o silogismo. Esta mediação é 1. fim activo como causa eficiente, mas 2. por meio de um termo médio que, por um lado, pertence ao subjectivo, é posto pela actividade em conexão com o fim e, por outro, pertence ao ser determinado ou à objectividade e é posto pela actividade em ligação com esta objectividade; 3. a actividade age sobre o imediato ser determinado e, graças à remoção deste, proporciona a si mesmo, uma objectividade mediada, produzida.

§ 80

C. Esta última, ou fim *levado a cabo*, representa a mediação através do universal. Ele é algo de externo que, por um lado, é produto, por outro, é fundamento do produzir. No mesmo, o agente tanto saiu assim fora de si e passou para o seu oposto como também a partir da actividade mediadora retornou a si e no seu ser-outro apenas se encontrou a si mesmo.

§ 81

Enquanto o fim como causa activa deixa na existência cindir-se o meio e o produto, e por isso o meio não tem em si mesmo o fim, nem o produto a actividade, a finalidade é simplesmente *externa* e *relativa* em geral, porquanto o próprio fim tem um conteúdo subordinado, e aquilo que para ele é meio tem apenas, segundo qualquer lado, esta relação com ele.

§ 82

O fim do existente é aquilo que ele é em si e em verdade, ou o seu conceito. A finalidade relativa, que concerne apenas a uma qualquer determinidade do mesmo, não esgota, portanto, o seu conceito.

§ 83

A *finalidade interna* consiste em que algo é em si mesmo reciprocamente tanto fim como meio, o seu próprio produto e este produto é o próprio produtor. Um tal fim é fim *para si mesmo*.

Secção Terceira

DOUTRINA DAS IDEIAS

§ 84

A Ideia é o conceito adequado em que a objectividade e a subjectividade são iguais, ou o ser determinado corresponde ao conceito como tal. Ela compreende em si a verdadeira vida autónoma. A Ideia é, em parte, vida, em parte conhecimento, em parte ciência.

I. *Ideia da Vida*

§ 85

A vida é a Ideia no elemento do ser determinado. Graças à unidade do conceito e da objectividade, o vivente é um todo em que as partes por si nada são, mas apenas mediante o todo e no todo, *partes orgânicas*, nas quais matéria e forma são uma unidade indissolúvel.

§ 86

A vida tem em si os momentos universais que constituem outros tantos sistemas orgânicos universais: 1. o seu universal e simples ser-em-si na sua exterioridade, *sensibilidade*; 2. a excitabilidade a partir de fora e a imediata reacção perante ela, *irritabilidade*; 3. retorno a si deste efeito para fora, *reprodução*.

§ 87

Como automovimento que se realiza, a vida é um tríplice processo: 1. a *configuração* do indivíduo em si mesmo; 2. a sua *autoconservação* perante a sua natureza inorgânica; 3. a conservação do *género*.

§ 88

1. O processo da *configuração* é a relação do orgânico a si mesmo e consiste em que todas as partes orgânicas se produzem permanentemente e de modo recíproco e a conservação de uma depende da conservação das restantes. Esta produção é, por um lado, unicamente evolução da organização em si existente; por outro, é a permanente mudança da mesma. Mas o puro *crescimento*, ou a mudança quantitativa, é processo de aumento por *intussuscepção*, não por justaposição, isto é, não é um aumento mecânico.

§ 89

O processo da *mudança* orgânica não é mais do que um processo químico. No quimismo, as matérias que se relacionam entre si estão já, sem dúvida, referidas umas às outras graças ao seu conceito (afinidade química) e contêm assim *em si* o seu produto, o qual já não se gera por meio do que antes é dado, igual a ele. Mas a sua produção não é nenhuma autoconservação. É, pois, apenas um produto, isto é, em que a actividade, a qual incumbe apenas às matérias separadas, está extinta, não se produz a si mesma e é de novo divisível nas suas componentes, segundo a qualidade e a quantidade.

§ 90

Em contrapartida, o *processo* orgânico de *nutrição* é uma determinação integral do aumento material por meio da forma

interior já existente, a qual, como o subjectivo ou como a forma simples de todas as partes, se relaciona consigo mesma, ou cada parte se comporta perante as restantes partes como em frente de algo objectivo, e está em processo unicamente consigo.

§ 91

2. O *processo de autoconservação* do orgânico perante a sua natureza inorgânica. — A livre contraposição da vida em subjectivo e objectivo apresenta-se como natureza orgânica e inorgânica. A última é a vida sem individualidade, em que o singular existe para si, tem o seu conceito só como lei da necessidade natural, não na forma subjectiva em si, e o seu significado incide unicamente no todo. Este todo, enquanto sujeito, é o orgânico, ao qual a natureza inorgânica essencialmente se refere e do qual constitui a condição.

§ 92

A *condição* inorgânica não se comporta perante o orgânico como causa ou como momento químico, mas o que é posto no orgânico mediante a acção do inorgânico é essencialmente determinado pelo orgânico e age só como *estimulante*. O orgânico é o movimento duplo do combate contínuo que, por um lado, impede o devir elementar e a passagem para o oposto, ab-roga a sua condição e individualiza a universalidade objectiva mas, por outro lado, separa de si mesmo o indivíduo ou o subjectivo e o reduz a ser determinado inorgânico.

§ 93

3. O processo da *conservação do género* é *a*) a realização do género em geral que, como vida universal, passa, através da particularização da espécie, à realidade efectiva no singular, à individualidade; *b*) a relação do orgânico com o orgânico a ele

idêntico, graças à qual ele se produz como um outro indivíduo do mesmo género, o qual se exibe nesta mudança dos indivíduos e no retorno da singularidade à universalidade.

II. *Ideia do Conhecer*

§ 94

O conhecimento é a representação de um objecto segundo as suas determinações existentes, tal como as mesmas estão compreendidas na unidade do seu conceito e daí resultam ou enquanto, inversamente, a própria actividade do conceito a si fornece as suas determinações. Estas determinações, postas como incluídas no conceito, são o conhecer ou a ideia que se realiza nos elementos do pensar.

III. *Ideia Absoluta ou o Saber*

§ 95

O saber absoluto 1. nada tem de exterior, de dado seja de que modo for, como seu objecto, mas tem-se apenas a si mesmo. É o conceito existente como conceito. 2. O conceito constrói-se a partir de si mesmo porque é como devir e representa a oposição nele contida sob a forma de diversas determinações reais ou do entendimento, por si subsistentes. 3. Enquanto as determinações reais se tornam antes de mais, na sua reflexão, determinações do entendimento, a sua dialéctica não as representa como entre si essencialmente referidas, mas também como imergindo na sua unidade. Deste seu movimento negativo resulta a sua unidade positiva, que constitui o conceito na sua real totalidade.

SEGUNDA PARTE

CIÊNCIA DA NATUREZA

§ 96

A natureza é a Ideia absoluta na forma do ser-outro em geral, da objectividade indiferente, externa, e da concreta e individualizada realização dos seus momentos — ou a essência absoluta na determinação da imediatidade em geral perante a sua mediação. O devir da natureza é o devir em direcção ao espírito.

§ 97

A natureza deve considerar-se como um sistema de graus, um dos quais promana necessariamente do outro; mas não de maneira que um seja gerado naturalmente pelo outro, mas na Ideia interna, que subjaz à natureza. O movimento da Ideia da natureza é, a partir da sua imediatidade, ingressar em si, ab-rogar-se e tornar-se espírito.

§ 98

A ciência da natureza considera 1. o ser determinado ideal da natureza como espaço e tempo ideal, 2. a natureza inorgânica, 3. a natureza orgânica e, por isso é: 1. matemática, 2. física do inorgânico, 3. ciência da natureza orgânica.

Secção Primeira

Matemática

§ 99

Espaço e tempo são as abstracções existentes determinadamente, ou pura forma, pura intuição da natureza — o *espaço* dos pensamentos, existentes determinadamente, da universal e indiferente diversidade em geral; o *tempo* dos pensamentos, existentes determinadamente, da unidade negativa, ou do puro devir.

§ 100

Espaço e tempo são infinitos, isto é, *ilimitados* na abstracta continuidade do seu ser-fora-de-si. Como ideias, porém, têm em si mesmos determinações que representam o conceito nos seus momentos: as *dimensões*.

§ 101

1. As *dimensões do espaço* são momentos do mesmo, os quais não estão uns fora dos outros, mas onde um está também cada um dos outros se encontra. São também decerto as distinções formais, a primeira, a segunda e a terceira como unidade das mesmas. Em vista da unidade não qualitativa do espaço, não são determinadas umas perante as outras, mas são distinções vazias que contêm só em vista de um ulterior objecto uma determinidade a elas estranha.

§ 102

2. As *dimensões do tempo* são *a*) o *passado*, a existência como ab-rogada, como não existente determinadamente, *b*) o *futuro*, o não ser determinado, mas determinado a ser, *c*) o *presente*, como o imediato devir e a união das duas primeiras dimensões.

§ 103

Porque o espaço é na especificação de um ser determinado real e indiferente, aparecem também nele limites reais, e as suas dimensões que, antes de mais, são apenas simples *direcções* em geral, constituem as *formas* desta *sua limitação*.

§ 104

À delimitação do espaço incumbe apenas a determinação indiferente da quantidade. A própria grandeza *contínua*, que é primeiramente a espécie da sua quantidade em geral, é uma determinação indefinida. A absoluta determinidade reside na grandeza *discreta*, cujo princípio é o *um*.

§ 105

O espaço é o objecto de uma ciência (sintética), a *geometria*, porque nele enquanto tal o quanto contínuo pode esquematizar-se, isto é, representar-se intuitivamente, e porque nele enquanto elemento da multiplicidade indiferente e reciprocamente externa, que, no entanto, é ao mesmo tempo contínua, o conceito de um objecto se exprime na figura real, a qual compreende em si mais do que a essencial determinação conceptual.

§ 106

O tempo, porém, como tal, não é capaz de ser um esquema integral ou *figura do quanto*. Como devir inquieto, não é um elemento de um todo sintético. Ao tornar-se quantidade, passa para a determinação quantitativa negativa, para o um, que é o princípio de uma ciência (analítica) do quanto, a *aritmética*, porque a conexão do um não é uma peculiar intuição elementar da realidade, mas é constituída tal como se põe.

§ 107

Na aritmética e na geometria, comparam-se entre si os *quanta*, que, por mais arbitrária e universal que possa ser a sua grandeza, no entanto, segundo esta sua determinação, que lhes advém, enquanto não estão em relação, como *quanta* integrais ou para si determinados, valem como *grandezas finitas*. A *análise* do infinito, mas sobretudo o cálculo diferencial e integral, considera *grandezas infinitas*, isto é, tais que já não têm o significado de grandezas finitas, ou para si integralmente determinadas, mas são *grandezas evanescentes*, que têm puramente o seu valor só na sua *última relação* ou no seu *limite*, isto é, apenas na relação.

§ 108

O *cálculo diferencial* encontra como fórmula a expressão da última relação das suas grandezas variáveis e finitas. O *cálculo integral*, inversamente, busca fórmulas que contêm a última relação, a expressão finita.

§ 109

A matemática *aplicada* aplica a matemática pura às relações de grandeza da natureza, que ela assume a partir da experiência.

Secção Segunda

FÍSICA

I. *Mecânica*

§ 110

A intuição pura, passada da sua imediatidade para o ser-em-si e para-si, ou o espaço e o tempo repletos, é a *matéria*. A exterioridade recíproca do espaço e o ser-em-si do tempo, postos absolutamente no um, proporcionam o conceito da matéria em geral.

§ 111

Segundo o momento do ser-em-si, a matéria seria um *ponto* isolado; segundo o momento do ser-fora-de-si, seria antes de mais um agregado de *átomos* que se excluem. Porque estes, porém, em virtude do excluir, também se referem uns aos outros, o átomo não tem nenhuma realidade efectiva e o elemento atomístico tanto como a continuidade absoluta ou divisibilidade infinita tem nela apenas uma pura possibilidade.

§ 112

A matéria, enquanto é para-si, tem o momento da individualização, mas mantém-se também no ser-em-si e é apenas uma continuidade essencial, a *gravidade*, a qual constitui o

predicado universal do corpo, que é a matéria na forma do sujeito.

§ 113

O corpo contém a relação dos momentos ideais do espaço e do tempo, relação essa que se manifesta como *movimento* e a gravidade como o seu fundamento.

§ 114

O movimento *livre* incumbe aos corpos que têm em-si um *centro próprio* de gravidade. Em virtude da relação de tais pontos centrais, surge o sistema livre do movimento *circular* dos corpos celestes; pelo contrário, os outros corpos, sem centro próprio, carecem de força centrífuga e estão sujeitos à força centrípeta, graças à qual *caem*.

§ 115

Na grandeza do movimento, a *massa* fora do espaço e do tempo é o momento, da mesma maneira que também o espaço e o tempo passam para a força e, como a massa, são momentos da força.

II. *Física do Inorgânico*

§ 116

O grave em devir, individualizado graças à *luz* e aberto à distinção qualitativa, é a natureza concreta ou física, e objecto da física em geral.

§ 117

A gravidade é o oposto do ser-fora-de-si que *aspira* apenas ao ser-em-si. A matéria é o ser determinado do aspirar, cujo oposto se exprime apenas nos momentos do espaço e do tempo, num centro puramente ideal. O devir do ser-fora-de-si para o ser-em-si, a simples unidade intensiva da gavidade, é um ser determinado que se lhe contrapõe, é o si-mesmo livremente existente da matéria, a *luz*. A luz, como ser-em-si igual a si mesmo, é o princípio da individualização e da particularização da matéria. A sua referência ao seu puro negativo, à obscuridade, constitui as *cores*.

§ 118

O primeiro momento do ser determinado particular da natureza física é o *magnetismo*, a cisão do ponto unitário individual no oposto, o qual, porém, permanece ainda encerrado no conceito.

§ 119

O segundo momento é a realização, a saber, a libertação e a própria constituição dos termos da oposição: 1. como *electricidade*, que é o fenómeno fugaz, ainda incorpóreo, da mesma oposição, mantido em absoluta tensão recíproca dos (termos). 2. Os *elementos químicos*. São as diferenças qualitativas da corporeidade, na figura de matérias peculiares, que são, porém, ainda abstractos e sem efectiva individualidade. 3. Os *corpos físicos*, nos quais as determinações qualitativas estão em corporeidade completa, que assim englobam decerto em si todos os momentos da corporeidade, mas sob a determinação de um destes momentos ou qualidades, e assumem reciprocamente a forma do subsistir indiferente: *a*) como *elementos físicos*, *b*) como *corpos* absolutos ou *celestes*, e *c*) como *corpos terrestres* que passaram para ulterior partição e individualização.

§ 120

O terceiro momento é o *processo químico*. A individualização e o peculiar subsistir para-si indiferente dos corpos é ao mesmo tempo uma relação dos mesmos entre si, não só uma tensão recíproca, mas também uma contraposição, e um incitamento à actividade e à influência, pela qual se ab-roga o seu subsistir indiferente e se retorna à unidade da totalidade. Mas este processo do retorno coincide, na natureza viva, com o processo da construção, pela qual a união se torna ao mesmo tempo, por outro lado, uma eliminação e supressão de uma existência indiferente.

Secção Terceira

FÍSICA DO ORGÂNICO

§ 121

A *geologia* considera a conformação da Terra como resultado do processo extintor da formação do indivíduo terra. A *geognosia* considera esta conformação na sua universalidade como espécies de montanhas segundo a sua constituição, as relações da sua estratificação e, juntamente com a *orictognosia*, que aborda sobretudo as conformações individuais como componentes daquela universalidade e aqueles andamentos típicos, constitui a *mineralogia*.

§ 122

A natureza *vegetal* é o começo do processo individual ou subjectivo de autoconservação ou efectivamente orgânico que, no entanto, ainda não possui a força plena da unidade individual, porque a planta, a qual é *um* indivíduo, possui apenas partes que podem, por seu turno, considerar-se como indivíduos independentes. Em virtude desta deficiente unidade interna, ela não chega ao sentimento. A *fisiologia das plantas* considera a sua natureza universal; a *botânica*, porém, aborda o sistema das mesmas, que funda a sua divisão sobretudo na diferença dos órgãos da fecundação, que é o cume mais alto da vida vegetal, graças ao qual as plantas são contíguas a um mais alto grau do organismo.

§ 123

A natureza *animal* possui a unidade subjectiva pela qual todas as partes orgânicas estão submetidas a um todo, que é um. A *fisiologia* do organismo animal considera as *funções* das partes que agem em conjunto para a incessante produção do todo e, graças a este processo, são igualmente produzidas e mantidas. — A *anatomia comparada* considera o *tipo* geral do animal nas diversas conformações do género comum, em parte tal como este começa a mostrar-se nas mais simples organizações animais e se revela progressivamente mais desenvolvido, em parte tal como ele se modifica segundo os diversos elementos, em que as raças animais se produzem. A *zoologia* classifica as mesmas, antes de mais, segundo as características principais comuns e, além disso, considera a determinação dos principais graus de desenvolvimento do tipo animal, do elemento e, em seguida, das armas em relação aos outros, onde, porém, a natureza esbate os limites determinados que aqui se apresentam por meio das passagens que unem um princípio com o outro.

§ 124

O organismo, segundo o momento da sua irritabilidade em geral, está em relação com a sua natureza inorgânica. Esta separação existe, em primeiro lugar, subjectivamente, nele próprio como um sentimento de carência, como uma *necessidade*. Esta separação subjectiva reflecte-se para fora na oposição da natureza orgânica e inorgânica. As potências inorgânicas comportam-se como *estimulantes* para com o organismo e a actividade deste último é a luta constante para os acolher em si e segundo a sua receptividade, mas para nela os vencer e assim reconstituir em si a unidade, a qual é de per si um semelhante processo da posição dos sistemas internos entre si e uma reconstituição dos mesmos.

§ 125

O organismo encontra-se no estado de *doença*, se uma potência nele estabelecida não pode por ele ser superada e se estabelece no sistema que se individualiza, persevera na sua própria actividade e não mais passa para a fluída actividade do todo, originando assim em geral uma interrupção do processo orgânico. A ciência da enfermidade e da sua cura é a *medicina*.

§ 126

O animal tem *sentimento*, porquanto os seus momentos orgânicos têm simplesmente só na unidade da vida a sua determinação e significado, mas têm ainda ao mesmo tempo uma existência exterior recíproca. A última reflexão desta exterioridade no elemento abstracto da simplicidade, que apenas constitui a superação integral dos momentos, é a elevação ao espírito.

TERCEIRA PARTE

CIÊNCIA DO ESPÍRITO

§ 127

O espírito começa unicamente a partir do exterior, determina este e relaciona-se doravante apenas consigo mesmo e com as suas próprias determinações.

§ 128

A filosofia do espírito engloba três secções. Considera 1. o espírito no seu conceito, psicologia em geral, 2. a realização do espírito, 3. o cumprimento do espírito na arte, na religião e na ciência.

Secção Primeira

O ESPÍRITO NO SEU CONCEITO

§ 129

O espírito por si considerado deve conceber-se 1. no seu *ser determinado natural* e na sua imediata conexão com os corpos orgânicos e na sua dependência daí derivada das afecções e estados dos mesmos; *antropologia*. 1. Como fenoménico, enquanto se refere como sujeito a outro como objecto, o espírito é *consciência* e objecto da *fenomenologia do espírito*. 3. Como espírito, segundo as determinações da sua actividade dentro de si mesmo, é objecto da *psicologia* (¹).

§ 130

A inteligência começa na exterioridade como sua *condição*, mas não como seu princípio, o qual é antes ela própria. Esta é 1. imediatamente como *sentimento*, cujo conteúdo ela 2. eleva em si à *representação*, e 3. enquanto *pensar*, purifica o conteúdo da contingência em necessidade e da particularidade em universalidade das suas determinações.

(¹) Rosenkranz faz aqui a seguinte observação: «Visto que as especificações contidas em 1) e 2) já encontraram noutra parte da instrução a sua realização efectiva, aqui segue-se ainda apenas a psicologia.»

I. *O Sentimento*

§ 131

O sentimento é a afecção simples, no entanto determinada, do sujeito singular, no qual não se encontra ainda estabelecida nenhuma distinção do mesmo e do seu conteúdo, ou uma afecção enquanto determinação posta no sujeito, que ainda não se separou do objecto.

§ 132

O sentimento é, em parte, interno, em parte externo e é imediato, ainda sem reflexão, como disposição de algo de agradável ou de desagradável.

II. *A Representação*

§ 133

O sentimento é a matéria originária, ainda em si envolvida, que a inteligência eleva à representação porque, ao eliminar a forma da simplicidade, que o sentimento tem, e ao separar o mesmo em algo de objectivo e em algo de subjectivo que dele se destaca, faz do sentimento algo de *sentido*.

§ 134

Na representação é que primeiramente se tem um *objecto*. Os graus do representar consistem em que a inteligência 1. *recorda*, ao separar-se em geral do conteúdo do sentimento; 2. *imagina* este conteúdo, retém-no sem o seu objecto, e provoca-o livremente a partir de si e conecta-o, 3. de modo que lhe tira o seu significado imediato e lhe proporciona um outro significado e uma outra conexão na *memória*.

A. RECORDAÇÃO

§ 135

1. A *intuição* é a representação imediata em que as determinações sensíveis constituem um objecto separado do sujeito, objecto esse que é livre do sujeito singular e simultaneamente *é* para ele mesmo. Mas não é tanto para ele enquanto singular, mas para *todos*.

§ 136

O *objecto*, posto assim como fora do sujeito e nele mesmo como em algo de reciprocamente externo, é em parte a adjacência quieta do espaço, em parte o devir inquieto na sucessão do tempo. *Espaço* e *tempo* são o abstracto intuir, ou as formas universais da intuição.

§ 137

Nestes elementos objectivos universais, o objecto, além de ter o conteúdo das determinações sensíveis, é ao mesmo tempo um indivíduo, plenamente determinado no espaço e no tempo, em conexão *antes*, *junto de*, e *após* outros objectos.

(Mediante esta determinidade no tempo e no espaço entre si, segundo as suas determinações, as coisas estão prisioneiras e num cárcere universal.)

§ 138

2. *Representação*. O sentimento torna-se objectivo na intuição. O sujeito imerge nela em relação imediata de modo que, no intuir, não tem ainda em rigor nenhum outro ser excepto o objectivo, espacial e temporal. A actividade voluntária da inteligência consiste aqui na *atenção* ao múltiplo ser deter-

minado do *presente* e no *arbítrio* de se deter num conteúdo ou de passar a um outro; *poder de compreensão*.

§ 139

Mas a intuição, enquanto objecto, é ao mesmo tempo *para o sujeito*. Este último, como o existente em si e para si, recolhe-se a partir do seu ser-fora-de-si, reflecte-se em si e aparta-se da objectividade, ao transformar subjectivamente a intuição em *imagem*.

§ 140

A intuição, transposta para o *eu*, não é só imagem, mas torna-se *representação em geral*. Não quer isto dizer que a intuição acolhida no interior corresponda plenamente à intuição imediata, mas ela é liberta e removida da sua conexão no espaço e no tempo. É um ser determinado, *ab-rogado*, isto é, tanto *não existente* como *preservado*.

§ 141

A intuição, como representação, é o *próprio tempo* e o *próprio* espaço do sujeito, transpostos para o tempo e o espaço enquanto *formas universais*. Graças à superação do tempo particular da intuição, ela torna-se *duradoira*; em virtude da superação do seu espaço particular, ela está *em toda a parte*.

§ 142

Além disso, a intuição concreta preserva-se nas suas diversas determinações ou na sua unidade, mas é igualmente liberta do vínculo da sua singularidade. As determinações parciais desagregam-se e tornam-se abstracções, que se representam

como *existentes para si*, sem a conexão sensível em que primeiramente apareceram ao sujeito.

§ 143

3. *Recordação*. A representação, como a intuição *recordada* ou feita *universal*, comporta-se para com a intuição imediata como algo de permanente e universal relativamente ao singular. A recordação não é tanto uma comparação de duas intuições singulares, quanto o facto de que a actual intuição singular é subsumida na já feita universal, ou na representação. A *mesmidade* que eu reconheço é, por um lado, a identidade do seu *conteúdo*, por outro, reconheço na intuição actual a identidade *de mim* comigo mesmo, ou recordo-*me* nela.

§ 144

A imagem ou a representação não se torna algo de universal em virtude de a mesma intuição se *repetir mais vezes* e de estas várias intuições coincidirem *numa* imagem, que seria mais ou menos abstracta, consciente ou tal que, em cada intuição singular, se recorde a precedente; mas a intuição, em virtude de eu a assumir, recebe imediatamente a forma da universalidade. É, portanto, uma *subsunção*. Na recordação, graças a uma intuição ou representação presente, suscita-se a imagem de uma passada, que era a *mesma* que a presente. A precedente é o permanente e universal, no qual subsumo a intuição singular presente.

B. IMAGINAÇÃO

§ 145

Na recordação, identificam-se imediatamente a representação da intuição passada e a actual. Não tenho diante de mim duas coisas diferentes, a intuição e a representação, mas apenas que já a tive, que já é a *minha*; enquanto tenho agora também diante de mim a representação como *diversa* da intuição, esta é a imaginação. Mas, a este respeito, intuição e representação podem ser também inteiramente diversas.

§ 146

1. *Reprodução* da representação em geral. A imaginação como reprodução da representação em geral suscita de novo as imagens e as representações *sem* a intuição presente que lhes corresponde e deixa-as entrar *para si* na consciência.

§ 147

2. Como *activa*, a imaginação põe em múltipla conexão entre si as imagens e as representações preservadas, conexão essa que é diferente da que tinham enquanto intuições.

§ 148

Semelhante nexo pode ocorrer segundo diversas determinações, que contêm as representações. Os diferentes modos de concatenação chamaram-se, com *muita impropriedade*, *leis* da associação das ideias.

§ 149

A determinação da concatenação pode ser uma conexão mais ou menos superficial ou profunda: simples *contemporaneidade* ou *igual lugar* de duas representações; ou uma qualquer *semelhança*, também *contraste* das mesmas, relação como *todo* e *partes*, *causa* e *efeito*, *fundamento* e *consequências*, etc., em geral, toda a espécie de referência sensível ou espiritual. Esta conexão encontra-se sobretudo sob o domínio de um inte-

resse do ânimo, de uma paixão ou do carácter espiritual em geral.

§ 150

A distinção das imagens relativamente às intuições especificou-se no que até agora se disse. A consciência ordinária fá-la num estado de vigília e de boa saúde. Mas no sono, em estados extraordinários, na enfermidade, semelhante distinção dissipa-se para a mesma consciência, e a imaginação domina-a contra a intuição e as mais altas forças espirituais.

§ 151

a. O *sonhar*. No sonho, ocorrem-nos séries de representações que não distinguimos das intuições, originadas pelas recordações ou também por sensações actuais, mas, de resto, mescladas e entrançadas umas nas outras de um modo mais contingente e arbitrário. — Aos *pressentimentos, visões, entusiasmo*, etc., subjazem decerto interesses ou forças mais profundas do que a simples imaginação, mas estão conexas com uma particular intensificação da mesma, que transforma em imagens sentimentos interiores e obscuros e lhes dá a *força de intuições*.

(Simpatia com a natureza. A chamada previsão. Na realidade dorme o futuro. A realidade efectiva é ao mesmo tempo a possibilidade do que se segue. O oráculo, profecia a partir do voo das aves, das entranhas dos animais. Disposição anímica geral mediante a natureza, como os animais pressentem os terramotos. Povos, que vivem em maior unidade com a natureza, têm com ela uma maior conexão do que nós, que nos dissociámos da natureza. — Luz interior; trato com espíritos superiores; unguento das bruxas de Jusquiamo; as bruxas estonteavam-se e enredavam-se numa horrível fantasia, que se tornava epidémica. Foram queimadas aos milhares; espectros; muitas vezes, fenómenos externos como motivo que se apodera da fantasia. A má consciência, atormentada pela angústia do cri-

me, torna-se objectiva através de figuras espectrais. — Acordos para aparecer em vida depois da morte. — Entusiasmo; fanatismo, ter em mais alta estima representações religiosas do que tudo o que é ético na vida, e do que as relações conceptuais. O entusiasmo cai na ilusão de seguir uma figura da exterioridade palpável, sem imagens. O sensível deve encontrar-se mais alto do que o espiritual. O absoluto deve pôr-se na exterioridade. Na coisa quer ver-se Deus, sem a arte; ou pretende-se levar a essência absoluta à intuição interior, perante a fantasia; *quer-se remover Deus para o temporal, para o sensível.* — Prevalência verdadeira da representação sobre a intuição mediante a *vontade*, por ex., Múcio Cévola.)

§ 152

b) Um grau superior da vida encerrada na fantasia é o *sonambulismo*, em rigor, o caminhar de noite, ou outros estados desta espécie em que o espírito, numa mais fraca ou mais forte sensação externa, tem uma mais íntima intuição do exterior, é em geral activo *em si* e avança para séries inteiras de execuções exteriores, como se empreendem na vigília.

(O sonambulismo é α) o habitual no *sono*: ouvir música, ler, escrever cartas, falar, caminhar em lugares perigosos. Tinas de água diante da cama; fortes emoções; β) o *epiléptico*; ler através dos dedos, sobre o estômago, etc.; γ) o *magnético*; o doente responde só a quem está em relação com ele.)

§ 153

c) A *loucura* consiste, além disso, em que o fantasiar, no ardor da febre, é um estado semelhante, dependente da doença, modificações muito diversas como estultícia, demência, frenesi, etc., e é sobretudo uma preponderância das representações da fantasia, no estado de vigília, sobre as intuições e as representações intelectuais. A estultícia tem uma qualquer representação singular fixa, que é desarranjada e está ligada à exactidão das restantes representações na representação fixa.

A *demência* é uma perturbação geral da natureza espiritual. Como *frenesi*, ou fúria, semelhante loucura está ligada a uma vontade má e insidiosa e a paroxismos furiosos.

(Imaginação de ser um rei, um cardeal, uma pessoa da divindade. Melancolia proveniente da representação de um desvalor moral. Um outro julgava ser um grão de cevada e que as galinhas o devorariam; um terceiro julgava ter pés de vidro, uma campainha no corpo, etc. — As causas são α) *corpóreas*; muitas vezes, uma disposição natural e hereditária; impressões no tempo da gravidez; extravagâncias; ervas venenosas; hidrofobia; substância patógena que se lança nos nervos, no cérebro; β) *espirituais*; uma representação muito viva, por exemplo, houve homens que não só morreram de alegria, mas também ficaram dementes; desarranjo em virtude das paixões do amor, do orgulho, da esperança, da vaidade, da ilusão; a difidência destrói a conexão com o mundo externo; sepultar a própria vida dentro de si, na sua individualidade, etc. — A cura das perturbações da alma é, pois, também corporal e espiritual.)

§ 154

3. *Imaginação produtiva*. A imaginação mais alta, a fantasia *poética*, não está ao serviço de estados e determinações contingentes do ânimo, mas ao serviço das *ideias* e da verdade do espírito. Remove as circunstâncias contingentes e arbitrárias do ser determinado, acentua o íntimo e o essencial do mesmo, e também o configura e simboliza. — Esta forma do ser determinado fenoménico, que ela lhe proporciona, é apenas suportada, dominada, penetrada e vinculada em unidade apenas pelo essencial. — O *simbolizar* da imaginação consiste em ela pôr na base dos fenómenos sensíveis ou imagens, representações ou pensamentos de uma *espécie diversa* da que imediatamente exprimem, a qual, no entanto, tem com eles uma relação *análoga* e exibem aquelas imagens como a expressão dos mesmos.

(O poetar não é imitar a natureza. A poesia é verdadeira num sentido mais elevado do que a realidade efectiva comum.

O poeta é um espírito mais profundo, que perscruta a substância, que um outro também tem em si, mas não lhe vem à consciência. Também aqui se verifica que, para o criado de quarto, não há heróis. Quer isto dizer: também o conheci, isso sim, mas nada nele divisei; ou: também conheci o amor, mas nada nele encontrei do que diz o poeta. Por isso, o poeta é um vidente. — O poeta une o esplendor da natureza num todo como atributo de algo de mais alto: o azul do éter é a sua veste, as flores são os seus mensageiros, etc. — Ceres e Prosérpina. Base da ideia. — Verão: não te esqueças de mim. — Nascer do Sol: «o sol irradiava como da virtude se difunde a paz.» Pôr do Sol: «assim morre um herói». Simbolismo do pão e do vinho nos mistérios de Elêusis e no Cristianismo. — Um ânimo profundo em geral simboliza; inclinação dos alemães para a poesia intelectual da natureza, etc.)

C. A MEMÓRIA

§ 155

1. O *sinal* em geral. Enquanto a representação é isenta do ser determinado externo e se tornou subjectiva, o mesmo e a representação interna contrapõem-se um ao outro como diversos. A *conexão arbitrária* de um ser determinado externo com uma representação a ele não correspondente, mas também dele diversa segundo o conteúdo, de modo que aquele deve ser a representação ou o *significado* deste, faz do mesmo um *sinal*.

§ 156

A memória *produtiva* suscita, pois, a conexão da intuição e da representação, mas uma conexão *livre*, em que a relação precedente, na qual a intuição subjaz à representação, é *invertida*. Na concatenação da memória produtiva, o ser determinado sensível não tem valor em si e para si, mas só o que lhe dá o espírito.

§ 157

Um ser determinado sensível refere-se, em geral, por meio das suas determinações, a um outro ser determinado. Mas, enquanto por meio da memória produtiva uma representação se transforma na sua determinação, converte-se assim essencialmente na *relação das representações com outra essência representante* e inicia-se aí a *mediação teorética* destas entre si.

§ 158

2. A *linguagem*. A obra mais elevada da memória produtiva é a linguagem que, em parte, é linguagem falada, em parte, escrita. Enquanto a memória produtiva, ou a *mnemósine*, é a origem da mesma, pode falar-se de uma origem ulterior só em relação com a descoberta de sinais determinados.

§ 159

O *tom* é o fenómeno fugaz de uma interioridade, que nesta expressão não permanece algo de extrínseco, mas se revela como algo de subjectivo e de interior, que significa essencialmente alguma coisa. — É particularmente importante que, graças à *articulação dos tons*, se designem não só *imagens* nas suas determinações, mas também *representações abstractas*. — A representação concreta transforma-se em geral, por meio do *sinal verbal*, em algo *privado de imagem*, que se identifica com o sinal.

(A imagem é morta, e a palavra representa a imagem. Isto *é* um leão; *o nome vale pela coisa*. — Logos; Deus falou, etc. — A linguagem é o supremo poder entre os homens. — Adão, diz-se, deu o nome a todas as coisas (animais). — A linguagem é a morte do mundo sensível no seu ser determinado imediato, a sua ab-rogação num ser determinado, o qual é um apelo que ressoa em todas as essências representantes.)

§ 160

No tocante à descoberta dos sinais determinados, é natural que se transformem em *sinais sonoros* para fenómenos acústicos (sussurrar, zumbir, tilintar, sibilar, etc.), *imediatas imitações* dos mesmos. — Para outros objectos ou modificações sensíveis, o sinal é em geral *arbitrário*. Para a designação de relações e determinações abstractas, ocorre sobretudo o *simbolizar*, e o ulterior aperfeiçoamento da linguagem pertence à faculdade da universalidade, ao entendimento.

§ 161

A *linguagem escrita* é hieroglífica ou alfabética. A *hieroglífica* é uma designação dos objectos, que não tem relação alguma com o seu sinal verbal. — A uma linguagem escrita filosófica universal, de que vários conceberam a ideia, contrapõe-se a indefinidamente grande multidão de sinais, que seria necessário em especial descobrir e aprender. — A linguagem escrita *alfabética* resolve os sinais verbais nos seus tons simples e designa-os.

§ 162

3. *Memória reprodutiva*. É a retenção dos sinais singulares em relação com o que é designado e, sobretudo, a fixação das séries, desprovidas de imagens, dos mesmos, os quais não se ligam uns com os outros, em virtude de uma conexão da imaginação ou do entendimento, mas numa sucessão inteiramente arbitrária ou contingente e se mantêm assim unidos graças a uma força apenas interna, independente.

III. *O Pensar*

§ 163

O pensar é a actividade do espírito na sua simplicidade independente, igual a si mesma, que põe determinações *a partir de si e em si mesmo*, as quais têm o carácter da auto-igualdade e da universalidade.

A. ENTENDIMENTO

§ 164

O entendimento é o determinar pensante em geral e o aderir às determinações pensadas. Como entendimento *objectivo*, contém as categorias, as determinações de pensamento do ser, que constituem a unidade interna do múltiplo das intuições e representações. Distingue o essencial do inessencial e reconhece a necessidade e as leis das coisas.

B. JUÍZO

§ 165

O julgar é o *referir* um singular ao conceito. Determina em geral o singular de modo universal, ou *subsume-o* no universal. Tem os seguintes graus:

§ 166

a) O próprio universal, em relação ao qual o singular se determina, é apenas uma qualquer *qualidade* do mesmo, e destas possui várias.

§ 167

b) O *reflectir* é o ir-além de uma determinação singular, a sua comparação com outras e a combinação das mesmas numa determinada. — O universal constitui a íntima natureza e a essência do objecto. Esta universalidade não é apenas uma generalidade, mas a própria universalidade de um objecto em si mesmo, em oposição às determinações da sua própria particularidade ou singularidade.

§ 168

c) O *julgar estrito* a propósito de um objecto é o *comparar* a sua natureza ou verdadeira universalidade com a sua singularidade, ou com a constituição do seu ser determinado, comparação do que ele é com o que deve ser.

(Neste julgar reside a dialéctica, segundo a qual o mal, não correspondente ao seu conceito, lhe é *também* ao mesmo tempo adequado. Uma casa *má* tem um ser determinado, que não é adequado ao seu conceito. Mas se fosse apenas não adequado, não seria *casa* alguma. O conceito deve ainda ser reconhecível no ser determinado. Pelo que se, a propósito de uma acção se julga que ela é má, a sua irrazão tem ainda um lado da coincidência com a razão, etc.)

§ 169

Pode aqui mencionar-se o *discernimento*, o qual, porém, tem mais a ver com uma característica do julgar do que com ser ele próprio um grau efectivo do mesmo. Consiste sobretudo em aprender diferenças que não residem na superfície e em advertir, por meio da reflexão, relações mais subtis ou mais profundas. — O *espírito (Witz)* conecta representações entre si estranhas, segundo a sua aparência externa, pelo lado em que elas apresentam uma igualdade inesperada. — A *esperteza* é um análogo do racional e exprime sobretudo uma de-

terminação ou relação tal como se contrapõe à sua representação imediata ou em si mesma.

(O céu, com o nascer do Sol, transforma-se de negro em vermelho, como um caranguejo. — *Le miserable, qu'il est hereux! Il a faim.* — *Exul mentisque domusque.* — Sob esta pedra jaz a minha mulher, aqui repousa ela e também eu. — Nos seus leitos, sonham os gordos juízes para embalar ao mesmo tempo no seu sono as suas tosses e a sua consciência, etc.)

C. PENSAR RACIONAL

§ 170

a) A razão é *negativa* ou *dialéctica*, enquanto mostra a transição de uma determinação intelectual do ser para a sua oposta. Habitualmente, o dialéctico manifesta-se de modo que, a propósito de um sujeito, se afirmam dois predicados opostos. O puro dialéctico consiste em que de um predicado se mostra uma determinação intelectual, do mesmo modo que *nela mesma* se encontra também o *oposto de si mesma* e, portanto, a si mesma ela se ab-roga.

§ 171

b) A razão *raciocinante* indaga os *fundamentos* das coisas, isto é, o seu ser-posto por meio de e num outro, que é a essência em si subsistente das mesmas, mas ao mesmo tempo é apenas algo de *relativamente incondicionado*, porque o fundado ou a consequência tem um conteúdo diferente do do fundamento.

§ 172

c) A *razão silogizante* contém a mediação de um conteúdo, o qual, segundo as determinações do conceito, se comporta

como singular, particular e universal. O particular é, perante o singular, um universal e, perante o universal, é algo de determinado; é o termo médio, que encerra em si os extremos da singularidade e da universalidade e, portanto, os conecta. A razão silogizante é:

α) razão *formal*, portanto o silogismo é subjectivo, o que ali aparece como mediado ou como consequência é em si o imediato. Tem em si a relação de um mediato apenas para o conhecimento.

β) A razão *teleológica* considera e põe fins, uma relação em que o mediato ou o produzido tem o mesmo conteúdo que o imediato, o conceito pressuposto e em que o mediato, a consequência, é de igual modo o fundamento.

γ) A *ideia da razão* é o conceito enquanto a sua exterioridade ou a sua realidade é por ele plenamente determinada e existe apenas no seu conceito, ou o existente que tem nele o seu próprio conceito é o termo médio de si mesmo, o termo médio e, portanto, igualmente o fim.

Secção Segunda

O ESPÍRITO PRÁTICO

§ 173

O espírito prático não *tem* apenas ideias, mas *é* a própria Ideia viva. É o espírito que se determina a partir de si mesmo e proporciona realidade externa às suas determinações. É preciso distinguir o eu enquanto se põe como objecto, como objectividade, só teórica ou idealmente, e também como se põe prática ou realmente.

§ 174

O espírito prático chama-se sobretudo *vontade livre*, porquanto o eu pode abstrair de toda a determinidade em que está, e em toda a determinidade permanece indeterminado e na igualdade consigo mesmo.

§ 175

A vontade, como o conceito interiormente determinante, é essencialmente *actividade e acção*. Transpõe as suas determinações internas para o ser determinado externo, a fim de se representar como Ideia.

§ 176

Ao *acto* pertence *todo o âmbito* de determinações que se encontram em conexão imediata com uma mudança suscitada do ser determinado. À *acção* pertence, antes de mais, só o que estava na *resolução* ou na consciência. A vontade reconhece como próprio e como sua *responsabilidade* apenas o que em rigor se lhe pode imputar. Mas, em sentido mais lato, também se pode contar como responsabilidade o que das determinações da acção não se conheceu, mas *podia* conhecer-se.

§ 177

a) O *sentimento prático* engloba em si as determinações e as leis práticas jurídicas e morais, mas imediatamente e, portanto, não desenvolvidas e não pensadas e acima de tudo *impuras*, em virtude da mescla da singularidade subjectiva. Importa considerar essencialmente que o sentimento prático não tem nenhum outro conteúdo verdadeiro a não ser os direitos, os deveres e as leis determinadamente conhecidos; que, por um lado, ele é obscuro e determinado pela singularidade e, por outro, pode pôr-se por cima da consciência determinada por esses mesmos direitos, *só enquanto* a eles se atém *isoladamente* e pode ser perante eles uma totalidade.

§ 178

b) O sentimento de uma determinação prática e ao mesmo tempo o sentimento da sua condição, de ser algo de interior e de não realizado, ao qual no entanto a realidade é ao mesmo tempo essencial, é o *impulso*. Este último pertence à natureza subjectiva e dirige-se unicamente para a sua determinidade. O *desejo* é uma determinação *singular* do impulso e, graças à conformidade ou não conformidade do ser determinado externo com ele, o sentimento torna-se *agradável* ou *desagradável*. No impulso e no desejo, o espírito prático é na naturalidade um ser dependente e não livre.

§ 179

c) O espírito deve elevar-se da imersão nos impulsos à *universalidade* de modo que os impulsos não se imponham como absolutos para si na sua particularidade, mas as suas determinações retenham o seu lugar e justo valor apenas como *momentos da totalidade*, purificando-se assim da contingência subjectiva.

§ 180

As determinações do espírito constituem as suas leis. Estas, porém, não são determinações externas ou naturais do mesmo; a sua *única* determinação, na qual se contêm *todas*, é a sua *liberdade*, que tanto é forma como conteúdo da sua lei, a qual pode ser *jurídica*, *moral* ou *política*.

I. *O Direito*

§ 181

O espírito, como essência livre, autoconsciente, é o eu igual a si mesmo, que na sua relação absolutamente negativa é, em primeiro lugar, eu exclusivo, singular essência livre ou *pessoa*.

§ 182

O *direito* é a relação dos homens enquanto são pessoas abstractas. *Ilegal* é a acção pela qual o homem não é respeitado como pessoa, ou que constitui uma interferência na esfera da sua liberdade. Esta relação, pois, segundo a sua determinação fundamental, é de natureza *negativa* e não pretende mostrar ao outro em rigor algo de positivo, mas apenas deixá-lo como pessoa.

§ 183

A esfera externa do direito e da liberdade, constitui a *propriedade*, a subsunção de uma coisa sem dono no meu poder e na minha vontade. A *posse* é o lado da apreensão arbitrária. O lado da propriedade como tal é o lado universal, porque a posse é uma exteriorização da minha vontade, a qual, como algo de absoluto, deve ser respeitada pelo outro.

§ 184

Posso *alienar* a minha propriedade, a saber, o que de facto é propriedade, isto é, o que em parte é *meu*, em parte tem em si mesmo o momento da *exterioridade*. — *Inalienável* é, pois, a minha razão, a minha liberdade, a minha personalidade e o que em geral contém essencialmente em si *toda* a minha liberdade.

§ 185

Posso alienar a minha propriedade a um outro e posso adquirir uma propriedade a mim *estranha*. Semelhante aquisição acontece apenas mediante o *contrato*, o mútuo consentimento de duas pessoas, de renunciar a uma propriedade, de a ceder a outro, e o consentimento de a receber.

§ 186

A esfera da minha liberdade compreende a minha personalidade e a relação de uma coisa com a mesma; quando esta esfera é violada por outro, isso pode acontecer ou só no sentido de que esta coisa, em virtude da qual a minha personalidade é reconhecida, não me pertence; ou então no sentido de que ela própria não é reconhecida, como acontece na ofensa mais violenta ao meu corpo e à minha vida.

§ 187

Na minha personalidade, o outro ofende imediatamente a sua própria. Nisso não faz algo de simplesmente individual contra mim, mas algo de universal. O que ele segundo o conceito fez contra si mesmo deve trazer-se à realidade efectiva. — Enquanto tal acontece por meio da própria pessoa lesada, é vingança; enquanto esta é levada a cabo por meio de uma vontade universal e em nome da mesma, é o *castigo*.

§ 188

O direito em relação à propriedade constitui o objecto do direito *civil*, — o direito em relação à personalidade constitui o objecto do direito *penal* ou criminal. — A ciência dos conceitos fundamentais do direito chamou-se o *direito natural*, como se existisse um direito que adviesse ao homem a partir da natureza, e um outro diferente deste, que surgiria na sociedade no sentido de que nesta o direito natural, enquanto verdadeiro direito, houvesse *em parte de se sacrificar*. De facto, por meio da sociedade, surgem ainda direitos especiais, os quais não se englobam no direito a que subjaz a personalidade singular. Mas ao mesmo tempo ela é a superação da unilateralidade daquele princípio e a sua verdadeira realização.

II. *A Moralidade*

§ 189

A moralidade encerra a proposição: «no teu agir, considera-te como essência livre»; ou acrescenta ao agir o momento da subjectividade, a saber, que 1. o subjectivo, enquanto disposição e intenção, corresponde ao que em si é mandamento, e que o que é dever não se faz por inclinação ou em virtude de um qualquer dever heterogéneo, ou com vaidade de ser bom, mas por disposição de ânimo, *porque é dever*; 2. ela concerne assim ao homem, segundo a sua particularidade e não é meramente negativa, como o direito. Uma essência livre pode apenas deixar-se andar, mas ao homem particular pode demonstrar-se algo.

§ 190

O *bem* é o conteúdo dos deveres, a saber, das determinações fundamentais que contêm as relações humanas e necessárias ou o racional que nas mesmas existe. O *mal* é o que voluntariamente tende à destruição de uma tal relação. O *vil* existe quando, embora não com propósito explícito, porém conscientemente, se lesam por fraqueza os deveres perante o impulso da sensibilidade ou uma inclinação do coração.

§ 191

1. As relações humanas necessárias de cada homem *consigo mesmo* consistem *a*) na *autoconservação*, pela qual o indivíduo submete e ajusta a si a natureza física externa. *b*) A partir de si enquanto sua própria natureza física deve criar a *independência* da sua natureza espiritual. *c*) Deve submeter-se e ajustar-se à sua essência espiritual universal: *formação (Bildung)* em geral.

§ 192

2. A *relação familiar* é a unidade natural dos indivíduos. O vínculo desta sociedade natural é o amor e a confiança, o conhecimento da unidade primordial e do agir no sentido da mesma. Segundo a sua determinação particular, cabem aos indivíduos que constituem essa sociedade direitos especiais; mas, se se afirmassem na forma de direitos, romper-se-ia o vínculo moral desta sociedade, em que cada um recebe essencialmente da disposição anímica do amor o que em si lhe é devido.

§ 193

3. A relação moral com o *outro em geral* funda-se na originária identidade da natureza humana. Os deveres do universal amor do homem consistem na disposição anímica de benevolência, nas universais e essenciais prestações de serviços segundo o acaso de uma relação. Deveres morais de mais estreitas e duradoiras prestações de serviços brotam da relação, fundada na livre vontade, de familiaridade e de amizade.

(Aqui estão os últimos limites da finidade. Chega por agora.)

III. *O Estado (Espírito Real)*

§ 194

A sociedade natural da família alarga-se à universal *sociedade estatal*, a qual é uma associação tanto fundada pela natureza como aceite de livre vontade, e funda-se tanto no direito como na moralidade, em geral mas não tão essencialmente como uma sociedade que consta de indivíduos, pois aparece como um *espírito do povo* em si uno, individual.

§ 195

A *ciência do Estado* é a exposição da *organização* que um povo tem como um todo orgânico, vivo em si.

§ 196

O Estado, enquanto o universal, constitui o oposto perante os indivíduos. É tanto mais perfeito quanto mais corresponde ao universal da razão e quanto mais os indivíduos são uma só coisa com o espírito do todo. A disposição anímica essencial do *cidadão* perante o Estado e o seu governo não é *nem obediência cega* perante os seus decretos, nem que a propósito das disposições e das regras no Estado *cada um* tenha de dar o *seu consentimento individual*, mas confiança e obediência inteligente perante as mesmas.

§ 197

O Estado contém diferentes *poderes*, que constituem os momentos da sua organização. O poder legislativo, o judiciário e o executivo em geral são os momentos *abstractos* da mesma. — Os poderes *reais* são os que constituem o todo, o poder judiciário e o policial, o financeiro e o administrativo, o militar e o político, em cada um dos quais ocorrem efectivamente aqueles momentos abstractos. — O supremo e activo centro de tudo é o *governo*.

§ 198

As diversas *ordens* de um Estado são em geral distinções concretas, segundo as quais os indivíduos se repartem em classes, as quais se baseiam sobretudo na *desigualdade* da riqueza, da educação e da cultura, bem como novamente elas se fundam, em parte, na desigualdade do nascimento, graças à qual os indivíduos recebem mais competência para uma espécie de actividade no Estado do que para outra.

§ 199

A *Constituição* estabelece a separação e a relação dos diferentes poderes do Estado entre si e a esfera de actividade de cada um, sobretudo os direitos dos indivíduos em relação ao Estado e a parte da cooperação que os mesmos devem ter não simplesmente na escolha do governo, mas também enquanto são cidadãos em geral.

§ 200

Costumes, leis e Constituição constituem a vida interna organizada do espírito de um povo. O princípio ou a espécie e determinação da sua essência encontra-se aí expressa. Além disso, ele tem uma relação externa e destinos exteriores.

§ 201

A *história*, por assim dizer, *histórica* considera a existência do espírito de um povo, o desenvolvimento do seu princípio na sua constituição e nas leis e nos seus destinos de um modo externo, segundo a percepção dos dados e as causas imediatas, tal como aparecem nas circunstâncias contingentes e nos caracteres individuais.

§ 202

A *história filosófica* não só considera o princípio de um povo ao partir das suas instituições e destinos e desenvolve os dados a partir do primeiro, mas considera sobretudo o *espírito universal do mundo*, tal como percorreu os diversos graus da sua formação numa íntima conexão através da história das nações que se apresentam separadamente e dos seus destinos. Ela exibe o espírito universal como substância que se manifesta nos seus acidentes, de modo que esta sua figura ou exterioridade não se constitui simetricamente à sua essência. A sua mais elevada representação é a sua configuração na simples forma espiritual.

(Nem todos os povos contam na História Universal. Cada qual, segundo o seu princípio, tem o seu ponto, o seu momento. Em seguida, retira-se, como parece, para sempre. A sua vez não chega por acaso.)

Secção Terceira

O ESPÍRITO NA SUA REPRESENTAÇÃO PURA

I. *A Arte*

§ 203

A arte representa o espírito na individualidade e, ao mesmo tempo, purificado do ser determinado contingente e das suas transformações e das condições externas e, claro está, *objectivo* para a intuição e a representação. O belo em si e para si é objecto da arte, não a imitação da natureza, a qual é uma imitação temporal e não livre da Ideia. A *estética* considera as formas mais próximas desta representação bela.

(A arte depende de que consciência substancial é o espírito. Estudamos as obras gregas, mas nem por isso somos gregos. Não é a *representação*, mas a vida produtiva interna que faz que nós *sejamos isso* mesmo. A fantasia popular não é superstição de alguma coisa, mas o espírito peculiar; o chamado maravilhoso é um maquinismo tolo; erro de Klopstock com os seus anjos, divindades nórdicas. A mitologia viva de um povo constitui, pois, o fundamento e o conteúdo da sua arte.)

§ 204

É preciso distinguir duas formas principais ou *estilos* da arte, o *antigo* e o *moderno*. O carácter do primeiro é *plástico*, objectivo; o do outro, é *romântico*, subjectivo. O antigo representa a individualidade ao mesmo tempo como carácter uni-

versal e essencial, sem que por isso se transforme em abstracção e alegoria, mas permanece totalidade viva. Na clareza e atitude objectivas, extingue o contingente e o arbitrário do subjectivo.

§ 205

As *artes* distinguém-se em géneros graças ao *elemento* em que representam o belo e por meio do qual se determina também mais proximamente o objecto e o espírito desta representação. Para a intuição *externa*, a *pintura* fornece uma configuração colorida de uma superfície, a *escultura*, uma configuração sem cores em forma corpórea. Para a intuição *interna*, a música exprime em sons privados de representação, a *poesia* mediante a liguagem.

(Retórica, arquitectura, jardinagem, não são Belas-Artes puras, porque lhes subjaz um outro fim diverso do da representação do belo.)

§ 206

Os principais géneros da poesia são o *épico*, o *lírico* e o *dramático*. O primeiro representa um objecto como um dado externo; o segundo, uma sensação singular ou a comoção subjectiva, que ocorre no ânimo; a terceira, a genuína acção como efeito da vontade.

II. *A Religião*

§ 207

A religião proporciona a representação do espírito absoluto não apenas para a intuição e a representação, mas também para o pensamento e o conhecimento. A sua determinação principal é elevar o indivíduo ao pensamento de Deus, suscitar a sua unidade com Ele e dela o certificar.

(A religião é a verdade tal como ela é para todos os homens. A essência da verdadeira religião é o *amor*. É essencialmente *disposição de ânimo* enquanto conhecimento da verdade da vontade humana. O amor religioso não é só a adesão natural ou apenas benevolência moral, não é um sentimento imbecil indeterminadamente geral, mas preserva-se no singular com absoluto sacrifício. («Amai-vos uns aos outros, como eu vos amei.») (*) — O amor religioso é o *poder infinito* sobre todo o finito do espírito, sobre o vil, o mal, o crime, e também as leis positivas, etc. Cristo permitiu aos Seus discípulos colher espigas no Sábado e curar uma mão doente. O amor divino *perdoa os pecados*; faz, para o espírito, *não acontecer o acontecido*. A Maria Madalena perdoou-se muito porque muito amou. O próprio amor está para além das *considerações da moral*: Maria unge Cristo em vez de dar [o unguento] aos pobres e Cristo apreciou isto. — A relação substancial do homem com Deus é a remissão dos pecados. O fundamento do amor é a *consciência de Deus e da sua essência como amor* e, portanto, ao mesmo tempo a mais alta humildade. No amor, não devo ser *eu* para mim a *objectividade*, mas *Deus*; no seu conhecimento, devo *esquecer-me de mim próprio*. — A remissão dos pecados não é algo de temporal, nem uma consequência de castigo externo, mas *eterna*, interior, em espírito e no ânimo. A *anulação da sua niilidade* é a sublimidade do amor. — A relação substancial do homem com Deus *parece* ser na sua verdade um *além*, mas o amor de Deus pelos homens e do homem por Deus ab-roga a separação do aquém quanto ao que se representa como um além, e *é a vida eterna*.

Esta identidade *intui-se em Cristo*. Como filho do homem, é Filho de Deus. Para o Homem-Deus, não há nenhum além. Ele vale não como este *singular*, mas como o universal, como o homem verdadeiro. O lado externo da sua história deve distinguir-se do religioso. Ele passou pela realidade efectiva, pela baixeza, pelas calúnias. Morreu. A sua dor era a profundidade

---

(*) Jo 15, 12.

da unidade da natureza divina e humana na vida e no sofrimento. Os *deuses felizes* dos pagãos representaram-se como num além; graças a Cristo, a realidade efectiva comum, esta própria *baixeza*, que não é desprezível, foi santificada. A sua *ressurreição* e *ascensão* são apenas para a fé: Estêvão viu-O numa *visão* à direita de Deus. A eterna vida de Deus é isto, o retorno a si. Introduzir a dúvida a partir de circunstâncias, de particularidades, como se isto fosse uma efectiva realidade externa, é tolice e mesquinhez. À fé não interessa o *acontecer sensível*, mas o que *acontece eternamente*. História de *Deus*.

A *reconciliação* de Deus com o homem, enquanto *acontecida em si e para si*, não como um acaso, como um arbítrio de Deus, é conhecida na *Igreja*. Saber isto é o *Espírito Santo* da comunidade. — O *Reino de Deus* é, antes de mais, a *Igreja invisível*, que engloba todas as regiões e as diferentes religiões; em seguida, a Igreja *exterior*.

Na Igreja *Católica*, a comunidade cinde-se em *sacerdotes* e *leigos*. Aqueles são os plenipotenciários e exercem a força. A reconciliação com Deus torna-se, em parte, externa; domina sobretudo entre os católicos uma realidade não espiritual da religião. — Entre os *protestantes*, os sacerdotes são *apenas mestres*. Na comunidade, todos são iguais perante Deus como espírito *presente* da comunidade. As obras como tais são impotentes. Interessa a fé, a disposição de ânimo. O mal conhece-se como nada em si e por si. Esta dor deve penetrar o homem. Ele deve receber livremente a graça de Deus, unir-se a Ele não obstante o mal, quando O abandona e d'Ele se retracta. Só no ânimo se chega a uma efectiva união com Deus. N'Ele se elucida também a forma sensível dos sacramentos.)

§ 208

A ciência é o conhecimento conceptual do espírito absoluto. Quando ele se apreende em *forma conceptual*, toda a exterioridade é ab-rogada no saber e este atingiu a plena igualdade consigo mesmo. É o conceito que a si mesmo se tem por conteúdo e se compreende.

2

DOUTRINA DA CONSCIÊNCIA PARA A CLASSE MÉDIA (*)

(1808/09)

(*) O texto de base é o do manuscrito da Harvard University (ed. Hoffmeister). — Hegel queria dar um curso sobre *Pneumatologia* ou *Doutrina do Espírito* (como Introdução à Filosofia), mas apenas tratou a *Doutrina da Consciência* e passou, em seguida, à *Lógica*. O texto do manuscrito de Harvard, que Hoffmeister publicou em conjunto, foi aqui separado (Folha 204-208a: *Doutrina da Consciência*; Folha 208b-219: *Lógica*; cf. Secção 3).

[PRIMEIRO APÊNDICE]

PNEUMATOLOGIA

DAS ESPÉCIES DE CONSCIÊNCIA, SABER E CONHECIMENTO

§ 1

A *consciência sensível* simples é a certeza imediata de um objecto externo. Um tal objecto tem, antes de mais, a determinação de ser um *este*, *agora* segundo o tempo, *aqui* segundo o espaço. (Este agora esvanece-se e ao mesmo tempo permanece; como também este aqui contém em si de um modo simples muitos aqui; ou ambos são como universal, que nele tem ao mesmo tempo diferenças.)

§ 2

A *percepção* tem um objecto decerto externo, sensível, mas mediato — uma mescla de determinações sensíveis ou do sentimento e determinações do entendimento. As determinações sensíveis ou do conhecimento são as determinações da cor, do tom, do olfacto, do gosto e do tacto. As determinações do entendimento são a singularidade e a diversidade de proprieda-

des, que são universais e estão ao mesmo tempo contidas na singularidade, que constitui assim uma coisa.

§ 3

A relação dessas determinações consideradas entre si de um modo mais preciso são, pois, as propriedades, enquanto matérias cada uma livre para si, não perturbada pelas outras, particulares, e a coisa é o âmbito universal que as contém, mas é ao mesmo tempo, enquanto singularidade simples, o negativo da livre indiferença destas matérias; estas não são assim matérias livres, mas ab-rogadas, não para si existentes, apenas momentos; o seu ser-para-si é a singularidade, que apenas cabe à coisa.

[SEGUNDO APÊNDICE]

DOUTRINA DO ESPÍRITO

DOUTRINA DA CONSCIÊNCIA E DA ALMA

I. O ESPÍRITO SEGUNDO AS DIFERENTES ESPÉCIES DO SEU OBJECTO;
II. SEGUNDO AS DIFERENTES ESPÉCIES DA SUA ACTIVIDADE.

I Das espécies de consciência
II Das espécies da actividade interna do espírito

I

§ 1

A consciência é em geral o saber acerca de um objecto; por ser essencialmente a referência a um tal objecto, é diferente segundo os diferentes objectos que tem.

§ 2

Inversamente, porque o objecto, tal como o exprime também o nome de objecto, é essencial de um modo determinado pela sua relação com a consciência, torna-se diferente com o melhoramento da consciência.

A. A consciência dos objectos abstractos.
B. A consciência do mundo do espírito finito.
C. A consciência do espírito absoluto.

[TERCEIRO APÊNDICE]

DOUTRINA DO ESPÍRITO COMO INTRODUÇÃO À FILOSOFIA

§ 1

Uma introdução à filosofia tem sobretudo de considerar as diferentes constituições e actividades do espírito pelas quais ele se adentra até chegar à ciência. Porque as constituições e as actividades espirituais se encontram numa conexão necessária, este autoconhecimento constitui igualmente uma ciência.

§ 2

A doutrina do espírito considera o espírito segundo as diversas espécies da sua consciência e de acordo com os diferentes tipos da sua actividade. Aquela consideração pode chamar-se a doutrina da consciência, esta a doutrina da alma.

§ 3

A consciência é em geral o saber acerca de um objecto, quer ele seja externo ou interno, sem atender a se ele se oferece sem a ajuda do espírito ou se foi por este produzido. O espírito considera-se segundo as suas actividades, enquanto se atribuem a ele mesmo as determinações da sua consciência.

[À margem.] Sabe-se algo, mas não se pensa nele; possui-se, mas não se tem na consciência, não como objecto (¹).

(¹) Nos aditamentos aos parágrafos, em corpo mais pequeno, trata-se de notas de Hegel na margem do manuscrito.

PRIMEIRA PARTE

A DOUTRINA DA CONSCIÊNCIA

§ 4

Visto que a consciência consiste essencialmente na referência a um objecto, é diferente segundo os diversos objectos que tem.

§ 5

Ao mesmo tempo, porém, o objecto é essencialmente determinado pela relação da consciência com ele e torna-se diferente com o melhoramento da consciência.

§ 6

A consciência reparte-se em três graus principais: α) a consciência de objectos abstractos ou incompletos, β) a consciência do mundo do espírito finito, γ) a consciência do espírito absoluto.

A

A CONSCIÊNCIA DE OBJECTOS ABSTRACTOS (*)

[I. *CONSCIÊNCIA*]

a. Consciência Sensível

§ 7

A *consciência sensível simples* é a certeza imediata de um objecto exterior. A expressão para a imediatidade de semelhante objecto é que ele é *este*; *agora* segundo o tempo; *aqui* segundo o espaço, cada um perfeitamente diferente de todos os outros e não determinado por meio de um outro. Mas tanto o agora como o aqui se esvanece e se mostra como um outro, e o que permanece é apenas o universal, que contém em si a referência a outro e a mediação em si.

α) O sensível é abstractamente apenas esta pobre determinação; o sensível o mais abstracto; não sabe. Isto *é*; a simples imediatidade. Tempo e espaço formas, abstractos sensíveis universais.

Agora é dia; também não dia, negativo. Agora permanece como universal, que estabelece que *não* dia é não noite, simplesmente como antes; *nem* este *nem* aquele e é *tanto* este *como* aquele.

Aqui é uma mesa; aqui não é uma mesa; também aqui não é uma mesa. — Universal.

Até este *eu* [é] apenas universal — Eu, eles dizem também: eu.

Ou se eu retenho agora e aqui — *agora* foi; *não é*; agora permanece. — Fluindo — um outro *aqui* infinitamente divisível; não é; à direita ou à esquerda.

Ponto, coisa de pensamento.

(*) [À margem:] I. A consciência em geral.
II. Autoconsciência.
III. Razão, Si mesmo universal, tanto exterior como interior (1).

(1) Hoffmeister não captou bem esta nota marginal e, por isso, o título do capítulo que vinha a seguir «Autoconsciência» foi assinalado com «C» em vez de «II»; por conseguinte, teve de mudar o hegeliano «III» antes de [33] em «C».

b. Percepção

§ 8

A percepção tem decerto como objecto o sensível, ao mesmo tempo possui também nele o universal, uma mescla de determinações sensíveis e do entendimento.

§ 9

As propriedades sensíveis estão imediatamente no sentimento, mas ao mesmo tempo são determinadas pela referência a outras, e mediadas. As mais universais determinações do entendimento são a singularidade da coisa, em que se contêm as propriedades, e a universalidade das mesmas, segundo a qual elas vão além da coisa singular e são independentes umas das outras.

§ 10

Estabelece-se assim a contradição seguinte: as propriedades, enquanto para si livres da singularidade da coisa e não interferindo umas nas outras, são matérias particulares, independentes, e a coisa é apenas o complexo universal que as engloba. Em contrapartida, na singularidade da coisa, a que inseparavelmente pertencem, a sua independência e o seu subsistir indiferente são negados, e apenas a coisa é o que para si subsiste.

Matéria simples determinação (quantidade),
Ponto *indivisível* é tanto doce como branco, duro, oloroso.

§ 11

Visto que estas duas determinações são igualmente essenciais e ao mesmo tempo entre si opostas no mesmo objecto, nenhuma é a verdadeira, mas ab-rogam-se.

§ 12

Têm, por isso, doravante a determinação de apenas serem como ab-rogadas. Constituem assim o objecto do entendimento, para o qual figuram como fenómenos e que considera o íntimo das coisas.

§ 13

O *íntimo* das coisas é o que nelas é, por um lado, livre do fenómeno mas, por outro, a ele referido por meio do seu conceito. O interior é, pois, α) a *força* simples, que β) passa para o ser determinado; a *exteriorização* da força.

§ 14

No interior, está superada, isto é, ao mesmo tempo preservada, a oposição das determinações presentes no fenómeno. A força tem, pois, em si mesma a diferença, não porém como multiplicidade sensível, mas como uma diferença interna; esta é antes de mais a *lei* da força.

Interior, ir para si, não se desvanecer; *interiorização*; força da árvore; *electricidade*, retorna à sua força.

§ 15

A lei da força é a cópia universal quieta do fenómeno e expressa, sem dúvida, uma relação necessária dos seus dois lados diferentes; não contém, porém, esta necessidade, mas os dois lados da mesma são, na lei, ainda reciprocamente indiferentes; e a diferença não é ainda deste modo interna.

§ 16

A diferença enquanto verdadeiramente interna ou simples é a diferença em si mesma; mas esta pura abstracção nada mais significa do que a diferença, que também não é nenhuma; o diferir do não diferente, ou o não-ser-diferente do diferente.

§ 17

A consciência que tem por objecto apenas um tal diferente, que não o é, abandonou assim a espécie de objectos de que até agora se falou. Com efeito, estes eram para ela algo de estranho dela distinto; mas, ao ter por objecto o diferente, que não é diferente algum, remove a sua diferença do objecto, ou tem-se a si mesma como objecto.

QUESTÕES — 3 DE JANEIRO [1809]

1. Será o objecto da certeza sensível um objecto abstracto?
2. Até que ponto se engendram as duas determinações, universalidade e singularidade, a partir do que se produz na consciência sensível?
3. Até que ponto há na universalidade uma mediação?
4. Quando digo 'coisa', direi o que intento?

α) O fenómeno é o intermediário pelo qual o entendimento conhece o interior ou pelo qual com ele se funde.

β) Exteriorização, referência ao fenómeno.

γ) O interior encerra as diferenças do fenómeno de um

modo simples, como lei simples que permanece a mesma nas mais diversas circunstâncias, o interior, a cópia quieta do exterior.

δ) O entendimento tem como seu objecto o diferir do não-diferente e o não-ser-diferente do diferente.

a) Um diferir indiferente.
b) Diferença interna; diferença em si mesma, absoluta diferença,
c) Não é diferença alguma, ou diferença do não-diferente.

QUESTÕES — 13 DE JANEIRO [1809]

1. De que modo duplo está a propriedade na coisa?
2. Como que silogismo é que o entendimento se pode representar?

[II. *AUTOCONSCIÊNCIA*] (*)

a. Reconhecimento da autoconsciência

§ [18]

A autoconsciência é, primeiramente, sensível e concreta e é para si e para uma outra consciência como um tal objecto sensível e concreto.

§ [19]

A autoconsciência tem um ser determinado em virtude de ser reconhecida por uma outra autoconsciência. Mas, enquanto está imersa na matéria concreta, não é reconhecida como autoconsciência, pois a sua essência consiste em não ser diferente de si no seu distinto ser determinado, ou em ser Eu livre como objecto.

(*) [À margem:] Autoconsciência. Trabalho da autoconsciência, liberdade ou reconhecimento de si mesmo.

§ [20]

O reconhecimento da autoconsciência consiste em que cada um é para o outro o mesmo que ele próprio é, sabe ser o mesmo para o outro e, assim, intui-se a si mesmo no que dele é diferente.

Ser é o vazio, inércia, não autodeterminação.

§ [21]

A imediata comprovação e o reconhecimento da autoconsciência tem lugar graças ao combate de vida e morte em que cada um se manifesta como livre da existência sensível e assim intui o outro não como uma coisa existente, não como algo de estranho, mas intui-se nele a si.

A relação bárbara é o primeiro estádio para a civilização.

§ [22]

Este natural reconhecer e ser-reconhecido, porém, é imediatamente evanescente, porque a prova, que eles a si proporcionam da negatividade da existência sensível, que é o Si-mesmo, só se leva a cabo pela sua secessão e representa a liberdade quanto ao ser determinado sensível, não a liberdade no mesmo.

Reconhecimento, objecto, para o outro, como um ser-autoconsciente, portanto, ter existência, no seu ser-autoconsciente.

Cada um ab-roga o seu ser-outro em si mesmo e no outro.

§ [23]

Cada qual é, sem dúvida, consciente de si, mas não do outro; por isso, a sua própria certeza de si não tem ainda verdade alguma; com efeito, a sua verdade seria apenas que o seu próprio ser-para-si se teria apresentado como objecto independente ou, o que é o mesmo, o objecto se teria apresentado como esta pura certeza de si mesmo; que cada um *em si*, por meio da sua acção própria e, de novo, por meio da acção do outro, leva a cabo a pura abstracção, o ser-para-si — acção do outro e risco da sua própria vida. Devem *comprovar* a certeza de si mesmos em si e nos outros. Cada um está *fora de si*, deve superar o seu ser-fora-de-si, a outra consciência multimodamente confusa, o seu ser-outro enquanto pura negação.

§ [24]

Assim como antes da consciência sensível não se falou do sentir, também aqui, na consciência prática, não se fala do desejo, porque o desejo é apenas este ser-para-si decerto não privado de objecto mas, no tocante ao objecto, apenas negativo — tal como, em contrapartida, o sentimento é apenas o referir puramente positivo da igualdade, sem um ser-outro; — o desejo sem igualdade, positividade.

§ [25]

No que não mais é realiza-se a verificação da sua liberdade, mas de um modo sensível, e a certeza de si mesmo não mais está presente. O outro tem a certeza de si mesmo, mas falta-lhe aquela verificação.

Busca de perigos (não o temor), fundamento da bravura.

§ [26]

Portanto, visto que o ser sensível pertence ao mesmo tempo essencialmente ao reconhecimento e se põe, antes de mais, a desigualdade de que para uma autoconsciência a sua existência sensível é o essencial, para outra, porém, é o inessencial, surge assim daquela primeira conexão de duas autoconsciências a relação da dominação e da servidão, em que reside o início de uma libertação do Si mesmo da sua sensibilidade interna.

b. [Dominação e Servidão]

§ [27]

O senhor intui no servo o seu próprio ser-para-si, mas não inversamente; o servo tem em si a vontade do senhor e tem apenas na coisa o objecto em que ele pode alcançar a intuição de si mesmo.

Porque o servo tem nele um ser-para-si estranho, é como ser-para-si actividade em geral, isto é, um pôr de si mesmo mediante a superação do objectal; mas porque é um ser-para-si estranho, em parte não são autodeterminações ou os seus próprios fins que ele traz à existência pela sua actividade, em parte são a produção de uma vontade comum.

§ [28]

O senhor, a autoconsciência que não verificou em si a sua liberdade em relação à existência sensível, mas apenas na oposição a outro, permanece uma vontade particular, confinada aos seus fins sensíveis. Intui a mesma ou o seu Si mesmo no outro e é por este reconhecido, mas não o reconhece; realizou-se uma vontade comum, mas nenhuma vontade universal.

§ [29]

O servo tem nele um Si mesmo estranho e é a sua vontade externa; o senhor religa-se com as coisas por meio desta sua vontade externa ([1]). Enquanto vontade que é para si, comporta-se perante elas como desejo consumidor; o servo, porém, como vontade que não é para si, comporta-se pelo contrário como quem trabalha e dá forma.

α) Vontade estranha; primeiramente, abolição interna da sua particularidade,
β) dirige-se para fora, põe, estabelece na sua forma para fora.

§ [30]

O trabalho, segundo uma vontade estranha, é α) a abolição da própria particularidade da mesma, β) um processamento das coisas ou uma tal referência negativa do Si mesmo a elas, que se faz forma das coisas, recebe a objectalidade das mesmas e proporciona a si mesmo um tal ser determinado.

Ordem, *hominis vestigia*.
(Eu apenas como *forma*; a objectalidade, um elemento do ser separado de mim) desejo *impedido*.

c. *Autoconsciência universal*

§ [31]

A autoconsciência (que se exteriorizou, ab-rogou a sua particularidade e produziu, mediante a sua actividade, a intuição objectal de si) tem ainda de intuir-*se* como essência *em si* existente; pelo que é autoconsciência pensante ou universal.

([1]) Originalmente: «O servo tem em si uma vontade particular e é a sua actividade sensível; o senhor religa-se com as coisas através desta vontade sensível...»

A relação de uma autoconsciência com uma autoconsciência — reconhecimento α) outro, livre; β) eu mesmo.

α) que eu me intua a mim mesmo nele — superação da minha particularidade, impulsos (*).

β) Em relação a ele — intuir que ele faz isto em si próprio, em relação a mim; que para ele a minha liberdade mais do que a sua sensibilidade — porque me intuo no outro, o meu ser, a minha vontade é para um outro ao mesmo tempo um outro, *livre*, isto é, o seu próprio agir.

Em primeiro lugar, luta; cada um [quer] abolir no outro a sua sensibilidade — pode dizer-se fim, mostrar insolência, a sua força.

I. Que significa realização da autoconsciência? (**)

a) O conceito da autoconsciência é a consciência que se refere a si mesma, puro eu; é para si. Neste conceito, é uma diferença do eu relativamente a si mesmo; mas não é um verdadeiro diferir; com efeito, não há nela nenhum ser-outro. A pura autoconsciência não tem ao mesmo tempo modos objectais, não tem a figura de um outro; falta-lhe ainda o ser determinado, ou o conceito não está ainda realizado.

b) Em contrapartida, a autoconsciência imediata é a sensível; tem necessidades, isto é, refere-se essencialmente a coisas

---

(*) [À margem:] O que à autoconsciência ocorre na sua sensibilidade, ela mesma o faz!
Arrisca-se, inconscientemente, contra a sua vontade.
Pôr em jogo a sua sensibilidade.
(**) [A seguir, à margem:]
a) Igualdade consigo mesmo
b) Separação, diferença
α) Deficiência, estranheza, negatividade nele.
β) Como coisa externa. Esta é também em si deficiência, pois é estranha.
c) Ab-rogação de tal deficiência; aniquilação da coisa, unidade comigo; não mais diferente de mim; não sentir, sentimento na deficiência, na enfermidade; má digestão.
d) Avaliação: resultado. Unidade comigo mesmo; todos os momentos ocorridos; mas separados.

estranhas, que lhe são necessárias e estranhas; é assim dependente. O seu fim é o seu ser determinado sensível. É, sem dúvida, para si objecto, mas é esta sua realidade unilateral.

c) A realização da autoconsciência implica α) que um outro seja para ela objecto: assim, pois, se torna consciência; que, porém, não mergulhe da autoconsciência na consciência, ou perca o conceito (*), mas β) que, enquanto é consciência, ou enquanto tem um objecto, não intua aí algo de estranho, mas ambos estejam ligados, [que] o objecto seja um outro livre e o seu Si-mesmo, que o objecto una os dois, seja tanto Si-mesmo como também objecto.

2. Como é constituída mais em pormenor a autoconsciência sensível?

a) Realiza o conceito da autoconsciência enquanto se refere a si mesma, enquanto para ela o seu determinado sensível é fim, sua autoconservação, suas necessidades; restringe a sua deficiência, que seria a sua autodestruição, satisfaz as *suas* necessidades.

b) Espécie da acção nesta satisfação α) mediação, não imediata por meio de outras *coisas*, realiza a sua referência a si, a sua ausência de carências;

β) Esta mediação αα) é ab-rogação do ser-outro, aniquilação, esvanecimento da objectalidade; a coisa é o momento da objectalidade; ab-rogação da mesma; não preservação da coisa; — o desejo consome, não respeita o objecto. Sacrifica-o. — [β] β) O resultado é a autoconservação à custa do ser-outro.

c) Por isso, esta acção não é verdadeira realização; com efeito, não há qualquer preservação da objectalidade. Sem dúvida, ambos, α) objecto, β) eu; mas enquanto o objecto ainda é, ele é apenas isto. — Negativo, algo que eu devo ab-rogar, coisa estranha; γ) enquanto eu me ponho, me estabeleço

(*) [À margem:] Carne, realização é a árvore. Criança, realidade é o homem; a criança *torna-se* — não animal — perde a sua determinidade *perante* o homem; não igualdade com...

— estranheza em mim —, isso acontece apenas mediante a ab-rogação do objecto, e o eu não é objectal (*).

§ [31a] (¹)

A autoconsciência passa daí para a intuição de si mesma enquanto em si existente e universal e é autoconsciência universal ou pensante.

§ [32]

A autoconsciência universal é reconhecida e reconhece, porque é espírito vivo, universalidade, que é ao mesmo tempo individualidade — superou a sua particularidade e sabe-se apenas como ser-em-si, portanto, como igual ao outro (**). Igualmente, quando um pensar se conhece como em si existente, sabe que a essência das coisas é conforme ao seu pensamento enquanto tal.

III. [*RAZÃO*]

§ [33]

A razão conhece a verdade, porquanto a verdade é a consonância do conceito com o ser determinado. As determinações

(*) [O que se segue foi riscado:]

III. A razão

§

A autoconsciência universal tanto se sabe como idêntica com as outras autoconsciências e é por elas reconhecida, como ela as reconhece, como também a exterioridade e a essência das coisas não contradizem os seus pensamentos do verdadeiro e do bem.

(¹) Em cima encontrava-se de novo o título «III. A Razão»; foi riscado juntamente com os parágrafos precedentes. Hoffmeister inseriu os parágrafos seguintes (aqui 31a) como simples variante do § [31].

(**) [À margem:] ter-se por um ser, que é idêntico aos outros. O que tu queres que as pessoas te...

da razão, porém, são tanto pensamentos próprios como determinações da essência das coisas. — Por conseguinte, na consideração racional, remove-se a diferença até agora mencionada entre a consciência e o objecto; encontra-se aí contida tanto a certeza de mim mesmo como a objectalidade (*) (1).

(*) [A seguir, riscado:]

§

A experiência e a observação da natureza não inclui em geral o que se percepciona de modo sensível.

(1) Hoffmeister aduz logo a seguir como §§ [34]-[113] o texto da Secção 3 deste volume, com o título de «Lógica para a Classe Média».

3

LÓGICA PARA A CLASSE MÉDIA (*)

(1808/09)

(*) O texto segue o manuscrito da Harvard University (ed. Hoffmeister). As notas à margem, no manuscrito de Hegel, reproduzem-se em corpo menor.

§ [1/33] (1)

A razão conhece a verdade, porquanto a verdade é a consonância do conceito com o ser determinado. As determinações da razão, porém, são tanto pensamentos próprios como determinações da essência das coisas. — Por conseguinte, na consideração racional, remove-se a diferença até agora mencionada entre a consciência e o objecto; encontra-se aí contida tanto a certeza de mim mesmo como a objectalidade.

§ [2/34]

As determinações lógicas são as determinações universais, leis e movimentos do pensar, e são de dupla natureza, uma enquanto se atribuem ao ente, outra enquanto se imputam ao pensar enquanto tal; contudo, a razão é a consciência de que estas determinações cabem a um dos dois lados.

---

(1) O segundo número designa o número dos parágrafos de Hoffmeister. § [33], com que terminava a Doutrina do Espírito de 1808/09, foi aqui retomado para ilustrar a passagem de Hegel à Lógica. É, porém, discutível se o demonstrativo no início de § [2/34] se refere efectivamente a § [1/33].

§ [3/35]

A lógica divide-se em lógica do objectivo, do subjectivo e da Ideia ([1]).

([1]) Este § dizia originariamente: «A lógica divide-se assim em duas partes, em lógica objectiva e subjectiva.» O curso seguinte abrange realmente apenas estas duas partes.

PRIMEIRA PARTE

LÓGICA OBJECTIVA

§ [4/36]

As determinações lógicas enquanto predicadas do ente chamaram-se categorias, como relações da faculdade de julgar, na sua natureza dialéctica da razão.

A. ENTENDIMENTO

§ [5/37]

O entendimento, em sentido estrito, é o pensar que se atém à determinação estabelecida, à categoria.

§ [6/38]

As categorias são categorias do ser, da essência e da relação independente.

§ [7/39]

a) As categorias do ser são a qualidade, a quantidade e a infinidade.

§ [8/40]

A qualidade é a determinidade, enquanto em si existente, com cuja modificação se altera (*) também aquilo de que ela é determinidade.

§ [9/41]

A quantidade é a determinidade, enquanto externa, perante cuja modificação aquilo a que ela pertence é indiferente, ou uma determinidade que ao mesmo tempo não é nenhuma.

§ [10/42]

A infinidade é a autodeterminação que a si se refere, a posição de uma determinidade imanente, peculiar, que é igualmente um ser determinado indiferente no que põe.
(Liberdade na sua determinação, limitação.)

§ [11/43]

b) As categorias da essência são a matéria, a forma e o fundamento.

§ [12/44]

A matéria é a essência enquanto igualdade consigo mesmo.

§ [13/45]

A forma é o elemento activo ou o pôr da diferença em geral.

(*) Originariamente: «com cujo desvanecimento, também aquele deixa de ser».

§ [14/46]

O fundamento é a actividade determinante a partir de si mesma, a qual, em parte, altera determinações externas, enquanto as transforma em internas, em parte traduz o interno em ser determinado externo.

Matéria — pedras — fundamento para dividir alguma outra coisa. Inversão no interno.

§ [15/47]

O fundamento é α) o todo, que determina as partes e tem uma matéria como condição, β) a força, que está condicionada para a sua exteriorização por uma actividade solicitante; γ) mas é algo de interno, que se apresenta incondicionalmente no seu externo de modo que um é apenas a contraparte perfeita do outro e não tem conteúdo algum que não esteja no outro.

§ [16/48]

c) As categorias da relação independente são substancialidade, causalidade e acção recíproca.

§ [17/49]

A substância é o todo da relação, cujos membros se põem como independentes, cuja essência é serem ao mesmo tempo em relação à substância, isto é, como acidentes.

§ [18/50]

A substância é causa, porquanto ela se comporta como activa; o que é produzido pela sua actividade é o efeito.

§ [19/51]

No efeito, nada se encontra a não ser o que existe na causa, ou o efeito ou o conteúdo da própria substância, e a substância, com a sua actividade, está apenas em acção recíproca consigo mesma.

B. FACULDADE DE JULGAR

§ [20/52]

As relações do ser podem chamar-se juízos ontológicos e são ou idênticos ou sintéticos.

§ [21/53]

Na relação idêntica, A = A, ambos os correlatos são um só e o mesmo (*). — A proposição ontológica da entidade é: cada coisa está em unidade consigo mesma; ou expressa como princípio da contradição: nenhuma coisa pode ao mesmo tempo ser e não ser.

§ [22/54]

No juízo sintético, algo refere-se a uma outra determinação, enquanto imediatamente o contém; porém, visto que este juízo é uma relação, é em parte idêntico, e em parte também não idêntico.

§ [23/55]

A relação com outro é *a*) a da diversidade em geral; e expressa em geral como proposição: não há duas coisas que se-

(*) [À margem:] Os corpos são pesados.

jam perfeitamente iguais entre si: com efeito, de outro modo seriam o mesmo (*); — diversidade sensível, ser determinado sensível.

§ [24/56]

b) A relação de oposição; nesta, uma determinação é positiva e a outra a negativa das mesmas; expressa como proposição ontológica: de dois predicados opostos cabe a cada coisa um, A é ou B ou – B; não há nenhum terceiro.

§ [25/57]

O fundamento é o terceiro simples, que encerra em si a diversidade e a oposição do que existe determinadamente. O princípio do fundamento reza assim: Tudo tem uma razão suficiente.

Faz branco e preto — curvo e recto; orgânico e inorgânico — sol e luz, Terra.

O existente determinado é a exterioridade de relações opostas, como diferentes.

[C.] RAZÃO

§ [26/58]

A razão surge em relação com as determinações do entendimento e do juízo como o movimento dialéctico das mesmas.

(*) [À margem:] não seriam duas.

§ [27/59]

A dialéctica da razão consiste no desvelamento da natureza destas determinações ou, antes, na própria natureza dessas determinações de *em si* não serem como o que elas foram postas na sua determinidade, mas de transitarem para o seu oposto. O dialéctico da razão, porquanto é apenas, em primeiro lugar, a ab-rogação da determinação é, por isso, antes de mais algo de negativo.

§ [28/60]

O dialéctico das determinações pode também representar-se de tal modo que, de uma proposição ontológica que enuncia acerca do ente uma determinação intelectual, se pode de igual modo provar o contrário dessa própria proposição.

§ [29/61]

Acerca de um ente pode, por um lado, em geral predicar-se tanto uma categoria como a oposta: por outro, visto que o ente se predica por meio da categoria como algo de finito ou condicionado, a dialéctica negativa tem a forma de o ente se representar ao mesmo tempo como finito e como infinito no sentido habitual da palavra.

Infinito ir além da determinação.
α) Mundo — começo, e limitado no espaço.
β) Átomo — divisível até ao infinito.
γ) Primeira causa incondicionada, ou progresso até ao infinito.

§ [30/62]

Estas exposições chamaram-se antinomias da razão — expressão esta que não deve compreender-se como se a razão fosse incapaz de conhecer a essência do ente e aí se enredasse

apenas em contradição, mas de maneira que a contradição incide nas determinações, como o entendimento as estabelece.

1. *Dialéctica das categorias do ser*

§ [31/63]

A. No qualitativo, α) o ser é a abstracção plenamente desprovida de conteúdo e de determinações; é, pois, o mesmo que o nada, que no pensar *é* igualmente e, por conseguinte, tem o mesmo ser que o próprio ser. Portanto, ser e nada, enquanto determinações intelectuais separadas, não têm uma verdade, mas a sua verdade é o seu passar, o devir.

§ [32/64]

β) O ente determinado distingue-se de outro pela sua determinidade, e é assim o que é (*). Só que a determinidade é essencialmente referência a outro, ser para outro, desigual a si, e ab-roga-se. Por conseguinte, graças à sua determinidade, o ente determinado não é igualmente o que é, mas torna-se um outro, *modifica-se*.

[Desintegração, sal — árvore, vida em geral, crescimento, desenvolvimento.

§ [33/65]

O ser-para-si é um, que se preserva em virtude de excluir outro e não é o que muitos outros são. Mas esta repulsa é refe-

---

(*) [A seguir, riscado:] A sua determinidade é, porém, simultaneamente o seu limite.

[À margem:] Limite é o vazio cessar, ser-interrompido; determinidade. Mas o limite é algo de positivo.

rência aos muitos, ou os muitos têm apenas uma mesma determinação de serem muitos. Por conseguinte, não são muitos, não são diversos, mas um. A repulsa é, pois, também atracção, a exclusão dos muitos é continuidade com eles, do mesmo modo que esta, enquanto ser-um, é exclusão, repulsa.

§ [34/66]

B. No quantitativo, o limite, pelo qual algo se torna um qualquer quanto determinado, é um limite indiferente, que imediatamente aponta para o seu além. O grande é assim determinado como um finito, para além do qual importa ir; cada extensão ou diminuição, porém, traz igualmente apenas um finito, ao qual se contrapõe permanentemente a infinidade, a que aspira somente o progresso até ao infinito, mas que ele não alcança.

§ [35/67] (*)

Porque o finito aponta imediatamente para além de si e se põe como algo que não é em si, que apenas se deve ab-rogar, o seu contrário, o infinito, vale absolutamente. Mas o progresso até ao infinito é somente a repetição vazia da superação de um limite, da posição de um novo e da nova abolição do mesmo. O próprio infinito é, em parte, a negação simplesmente vazia do finito; em parte, porém, ele próprio é finito, pois contrapõe-se ao finito, e assim é distinto e determinado perante o mesmo; mas um determinado é algo de finito.

§ [36/68]

Que nem o finito nem o infinito oposto ao finito tem verdade manifesta-se na relação ao espaço e ao tempo como a anti-

(*) [Em cima, na margem superior da folha:] Filosofia — Consideração dos conceitos em si e para si; se têm verdade.

nomia da finitude e da infinidade do mundo no espaço e no tempo; pois tanto se deve afirmar que o mundo tem começo no tempo como dizer-se que não tem começo algum; tanto que o mundo é limitado segundo o espaço como é ilimitado segundo o mesmo.

§ [37/69]

I. *Tese*: O mundo tem um começo no tempo. *Demonstração*: Admita-se que o mundo não teve nenhum começo segundo o tempo. Assim, até cada instante dado passou uma eternidade e, por conseguinte, decorreu uma série infinita de estados sucessivos das coisas no mundo. Mas a infinidade de uma série consiste em que ela não pode completar-se mediante a síntese sucessiva. Portanto, uma série mundana infinita é impossível; logo, é necessário um começo do mundo no tempo.

O tempo tem um limite; agora o limite é absoluto —

Começo do mundo, a proposição: Agora existe o mundo, em oposição à sua não-existência. Não existia, isto é, deve ir-se além da sua existência até uma não-existência e *além da sua não-existência* até à existência no começo.

Inversamente, para além do ser determinado deve apenas ir-se a outro ser determinado.

§ [38/70]

Antítese: O mundo não tem nenhum começo no tempo e é infinito no tempo.

Demonstração (*): Se supostamente tivesse um começo, haveria um tempo antes do começo, um tempo em que ele não existiria — tempo vazio. Mas num tempo vazio, nada pode surgir; com efeito, não há aí nenhuma condição do ser determinado; e o ser determinado tem um ser determinado como condição ou é limitado por uma outra realidade determinada. Por conseguinte, o mundo não pode ter começo algum, mas

(*) [Em cima, na margem superior da folha:] Eternidade plena, segundo uma série de Agora, Aqui; segundo a outra não; mas sempre limitada.

cada ser determinado pressupõe um outro, e assim até ao infinito.

§ [39/71]

II. *Tese*: O mundo é limitado segundo o espaço.

Demonstração: Se se admite que é ilimitado, então, é um todo infinito, dado, de coisas que existem simultaneamente, e é também em geral um objecto. Um todo assim só mediante a síntese das partes contidas se pode considerar como completo. Mas semelhante integralidade implicaria um tempo infinito, o qual se deveria assumir como decorrido, o que é impossível. Por consequência, um agregado infinito de coisas existentes não pode considerar-se como um todo dado, portanto, como um todo dado simultaneamente; o mundo, portanto, não é infinito, mas está encerrado em limites.

A demonstração reporta-se à precedente a partir do tempo, mediante a concepção, que tem lugar no tempo, mas pode levar-se imediatamente a cabo a partir do espaço, tal como a anterior a partir do tempo; na anterior, a saber, um tempo decorrido no instante actual, no agora, que se toma (empiricamente); agora é este limite temporal absoluto, portanto, limite em geral (como *este* vermelho vermelho em geral). Assim no espaço um *aqui*, este mesmo limite absoluto, logo, limite em geral (sem se tornar transcendente).

§ [40/72]

Antítese: O mundo é ilimitado segundo o espaço.

Demonstração: Se o mundo, por suposição, é limitado, então, encontra-se num espaço vazio ilimitado. O mundo teria, pois, uma relação com o espaço vazio. Seria uma relação com nenhum objecto; mas semelhante relação, por conseguinte, a do mundo com o espaço vazio, é nada. Logo, o mundo é infinito.

§ [41/73]

As provas destas proposições antinómicas podem efectuar-se *directamente* ou reduzir-se à antítese seguinte.

O mundo no espaço e no tempo é 1. finito, ou tem um limite absoluto, precisamente o agora-supra na I. Tese, o momento actual, em que decorreria uma eternidade — e o aqui, em vez do qual na II. Tese acerca do mundo espacial se tomou em consideração esta limitação ou a referência a outro, de que ele é objecto. Estes limites absolutos, agora e aqui, implicam em si ser limites em geral, o que, portanto, dá um começo do mundo e um limite espacial do mesmo. — Ou porque o limite absoluto se refere ao ser determinado como tal, então o ser determinado tem uma oposição absoluta ao não-ser determinado; deve ir-se além do ser determinado até ao não-ser determinado e, inversamente, além do não-ser determinado até ao ser determinado; por conseguinte, deve pôr-se, segundo o tempo, um nascimento ou um começo e, segundo o espaço, um limite.

2. Mas o limite absoluto, o agora e o aqui, é apenas um que a si mesmo imediatamente se ab-roga; o limite como ab-rogado ou limite indiferente é o limite quantitativo, logo, progresso posto até ao infinito. Igualmente, em relação ao ser determinado, este mesmo não tem um limite absoluto no não-ser determinado; refere-se também positivamente ao seu oposto. Por conseguinte, este oposto é também um ser determinado, apenas um outro. Pelo que o progresso é de um ser determinado apenas para outro ser determinado — até ao infinito. Logo, o mundo é infinito no espaço e no tempo.

Curiosidade,
Infinito actu, imaginationis.
Autodeterminação infinita, centro, a ab-rogação da periferia a ele referida; círculo.

§ [42/74]

Portanto, visto que nem o finito enquanto tal, nem o infinito apenas negativo ou oposto ao finito tem verdade, então a

sua verdade é o infinito finito em si mesmo ou o finito infinito em si mesmo; isto é, a livre autodeterminação, que em si se distingue, põe com isto os seus limites (lado da finidade), mas ao mesmo tempo ab-roga-os e a este respeito retorna a si) (lado da infinidade).

2. *Dialéctica das categorias da essência* (*)

§ [43/75]

A essência é 1. o todo em si existente do ser determinado múltiplo subtraído à mutabilidade e à transiência do finito. Esta multiplicidade transitória constitui conjuntamente o inessencial. Mas a própria essência, enquanto totalidade das determinações do ser determinado, deve 2. ter ser determinado — portanto, o lado da inessencialidade, que por conseguinte também é essencial. A inessencialidade essencial é o fenómeno. — A essência, na sua inessencialidade essencial ou no seu fenómeno, distingue-se em matéria e forma (1).

Somos essências finitas — Razão, indivíduo infinito — pelo contrário, razão singular é finita.

§ [44/76]

A essência que permanece no fenómeno como tal é a matéria. Ela é o que permanece enquanto é para si, sem determinação e desigualdade, que pertence à forma. A matéria é para si, por conseguinte, sem forma e passiva; a forma advém-lhe exteriormente. Mas a matéria é em si pura e simplesmente a exterioridade recíproca e múltipla, que se encontra igualmente

(*) [À margem:] Fenómeno, aparência — Essência e inessencial — Forma e Matéria.

(1) [Por baixo:] «Hilozoísmo».

numa continuidade igual a si mesma. Ora, a forma nada mais é do que a unidade diferenciante em si mesma; é, portanto, o mesmo que a matéria (1); e a sua verdade é a unidade da matéria e da forma; a matéria formante e formada ou a forma, que tem em si mesma a sua matéria.

§ [45/77]

A forma mais superficial da matéria é ser um todo, que consta de partes. As partes são o múltiplo indeterminado em geral, que se refere a uma unidade; esta unidade, que não é para si, mas essencialmente relação deste múltiplo, é composta.

§ [46/78]

Nesta relação, contêm-se as seguintes antinomias:

1. A matéria consta de partes simples, e só o simples é verdadeiramente existente, porque a composição é simplesmente relação externa; o composto enquanto tal não pode, pois, ser em si, mas unicamente o simples é em si.

Na antinomia primeira, ir-além do limite absoluto até ao limite em geral. Aqui, na 1., ir além do limite em geral até ao limite absoluto — parte simples.

2. A matéria não consta de partes simples e as partes simples ou átomos não têm existência alguma; com efeito, os átomos estão essencialmente em continuidade uns com os outros graças à sua indiscernibilidade e igualdade; esta continuidade, porém, é a simples possibilidade de partes simples e tem a sua existência ab-rogada; a matéria é, pois, divisível até ao infinito.

Exemplo de Zenão: O corpo que se move mais lentamente, que tem um espaço à frente, conserva esse avanço porque, enquanto o segundo atinge o

(1) Manuscrito: «Forma».

ponto em que o primeiro se encontra, o primeiro chega de novo mais longe — a divisibilidade infinita do tempo.

Continuidade do tempo, possibilidade da ultrapassagem.

§ [47/79]

A antinomia da relação do todo e das partes reduz-se em geral às seguintes:

1. O todo consta de partes, e as partes constituem o todo. Mas

2. o todo não consta de partes enquanto partes, pois o todo não está na parte como parte. As partes constituem, portanto, o todo só na sua conjunção. Mas a conjunção das partes é o todo. Por conseguinte, produzem-se apenas as duas tautologias: as partes como partes são apenas partes; apenas o todo é o todo; ou parte e todo são para si indiferentes, e a relação desintegra-se; isto é, não é relação alguma.

§ [48/80]

A forma determinada na sua actividade dirigida para fora é a força. A força está 1. fundada em si mesma e é activa a partir de si mesma. Tem um conteúdo determinado; mas a forma é essencialmente unidade como o conteúdo. Ela é, por conseguinte, 2. determinada igualmente como actividade. Mas o ser-determinado da actividade é enquanto tal ser-condicionado. Por conseguinte, a força tanto está em si mesma fundada como tem uma condição. Tão-pouco é, pois, uma relação absoluta como a relação do todo e das partes.

§ [49/81]

A condição da força é de per si uma força enquanto actividade solicitadora. Este, o condicionante, é também condicionado enquanto força e, decerto, por meio da primeira, ou ela é apenas solicitadora porque é solicitada pela primeira a ser. Visto que este ser-condicionado é, portanto, recíproco, então unicamente este todo é o incondicionado.

3. *Dialéctica das relações incondicionadas*

§ [50/82]

Na relação incondicionada, ocorre a oposição entre possibilidade e realidade efectiva. O efectivamente real não se distingue da sua possibilidade por um conteúdo determinado, mas apenas mediante o ser determinado enquanto forma vazia (*). 1. O que é efectivamente real é possível. Mas a possibilidade não encerra em si a realidade efectiva, e também o irreal é possível. 2) Quando algo é verdadeiramente possível, isto é, quando todas as suas condições estão presentes, então, é necessário; mas o necessário é efectivamente real. A simples possibilidade sem realidade efectiva distingue-se, portanto, da verdadeira possibilidade, que é necessidade, essencialmente em virtude da privação do conteúdo.

Possibilidade encerra em si todas as condições, pois, na relação condicionada, as condições enfrentam o existente; algo pode ser possível sem...

Possibilidade quer meramente indicar a simplicidade incompleta do conteúdo das condições.

Possibilidade e realidade efectiva não são, pois, apenas diferença da *forma* do *ser-determinado*, mas do conteúdo.

O caminhar para a existência surge como uma causalidade (uma faísca que cai sobre a pólvora) — Maturação para a revolução. — No entendimento de Deus, o possível é imediatamente também real, no entendimento finito, é diferente, isto é, possibilidade *imaginada*. A verdadeira possibilidade é também efectivamente real.

Conceber significa desenvolver algo a partir das suas condições, a partir da sua possibilidade; discernir *todas* as condições.

(*) [À margem:] Forma é aqui apenas ser determinado.

§ [51/83]

A substância é o ser que persiste em toda a determinação e mudança do ser determinado: as determinações do ser determinado constituem o acidental, e a mudança sobrevém apenas a este. 1. Cada coisa singular é uma substância peculiar, pois, enquanto existente em geral, está na igualdade pura e indeterminada consigo mesma, que constitui a sua matéria simples; porém, nesta igualdade consigo, não incide mudança alguma, mas ela é o substrato de toda a mudança do ser determinado. 2. O ser igual a si da coisa singular é essencialmente algo de determinado, pois, de outro modo, não seria o ser *desta* coisa, pelo que está sujeita à mudança. Visto que o ser substancial deve ser indeterminado para persistir, então toda a distinção das coisas particulares é ab-rogada; por conseguinte, as coisas particulares como tais não são substâncias, e há apenas *uma* substância.

Substância — Coisa ardem, elemento acidental da sua existência
[ad 1] α) individualidade, β) individualidade é determinidade
[ad 2] Toda a determinação, espaço, ser determinado indiferente

§ [52/84]

Na substância, toda a particularidade e singularidade em geral é apenas algo de acidental e nela ab-rogado. Ela é a ínfima relação, que ainda não se desenvolveu para um conceito da subjectividade. Em primeiro lugar, em virtude de nela toda a particularidade ter sido ab-rogada, a substância é unidade negativa; visto que ela é imediatamente apenas o que persiste, o positivo e a determinação, a negação não devia sobrevir-lhe. Como unidade substancial negativa, tem a mais alta determinação de ser causa.

Na substância esvanece-se [toda a particularidade] — Substância não como causa, poder.

§ [53/85]

Na relação de causalidade, surgem as seguintes antinomias:

1. A causalidade, segundo as leis da natureza, não é a única a partir da qual se podem derivar os fenómenos do mundo. Para a explicação dos mesmos, importa ainda supor necessariamente uma causalidade mediante a liberdade.

Demonstração: Se se admite que não há outra causalidade a não ser segundo as leis da natureza, então tudo o que acontece pressupõe um estado antecedente, e que ele se segue inelutavelmente, segundo uma regra. Ora, o próprio estado antecedente deve ser algo que aconteceu porque, se sempre tivesse existido, também a sua consequência não teria surgido, mas sempre teria existido. Mas visto que a causalidade da própria causa é algo de acontecido, então produz-se um progresso infinito da série da causa e do efeito, isto é, uma série apenas incompleta e, por conseguinte, uma causa não suficientemente determinada e fundamental.

Logo, deve assumir-se uma causalidade que é espontaneidade absoluta, isto é, causa livre que começa por si mesma uma série de fenómenos, a qual decorre segundo leis naturais.

§ [54/86]

2. Não há causalidade alguma mediante a liberdade, mas tudo no mundo acontece simplesmente segundo leis da natureza.

Demonstração: Suponha-se que existe uma causalidade segundo a liberdade, a saber, uma faculdade de iniciar pura e simplesmente um estado, portanto, também uma série de consequências do mesmo; assim, também a determinação da espontaneidade começará pura e simplesmente de modo que nada preceda graças ao qual a acção da liberdade seja determinada. Mas todo o começo da acção pressupõe um estado da causa ainda não actuante; e um primeiro começo absoluto da acção pressupõe um estado que não tem nenhuma relação de causalidade com o estado precedente da mesma causa, isto é,

não se lhe segue de modo algum. Logo, a liberdade absoluta opõe-se à lei causal.

§ [55/87]

A mais pura forma da dialéctica de relação de causalidade é esta: 1. A causa é diferente do efeito e, claro está, segundo a forma; aquela é o originário e activo; o efeito, porém, é oposto, não por si mesmo, mas por outro; a causa é como tal livre em geral, enquanto dela dimana o movimento. 2. Mas a causa, segundo o conteúdo, não é diferente do efeito; nada há no efeito que não exista na causa; e inversamente, nada há na causa que não esteja no efeito, pois a causa só é causa enquanto por meio dela surge o efeito (*). Além disso, o seu passar para o oposto ou o seu actuar é necessário (**), pois ela só tem significado enquanto tem um efeito; extingue-se em geral no efeito, ou passa para este e, em virtude desta necessidade, a causa não é livre. Começo embora da actividade, ela própria é um momento do todo da necessidade, ou algo de acidental; e o absolutamente primeiro é apenas este todo.

[ad 1] A causa não é absoluta porque também efeito, mas porque causa.
[ad 2] *Igual*; *má* igualdade — Causa é também efeito.

§ [56/88]

Estabelece-se assim uma acção recíproca de uma e do mesmo consigo, o qual tanto é a sua causa como o seu efeito, ou que tem em si mesmo toda a forma e a deixa fruir para si, ou se põe nas determinações opostas e aí permanece igual a si.

(*) [À margem:] em interacção consigo mesmo.
(**) [À margem:] é algo de acontecido, isto é...

II. [PARTE]

LÓGICA SUBJECTIVA

I. *Conceito*

§ [57/89]

O conceito é o universal, que é simultaneamente determinado, mas permanece na sua determinação o mesmo universal integral.

Homem é homem, cor é cor, leão é animal, Caio é homem.
Eu sou universal na minha singularidade.
— Infinito — indeterminado pelos seus limites.
Eu sou o todo.

§ [58/90]

Os momentos do conceito são individualidade, particularidade e universalidade. O conceito contém-nos como abstracção simples, que estão englobados numa unidade.

Distinção entre um conceito e uma representação.
Suas características *comuns*; este *ser*.

§ [59/91]

O universal é esta unidade enquanto unidade positiva igual a si mesma e indeterminada (*). A particularidade é a determi-

(*) [À margem:] Não como o *ser* — outra esfera, não divisão, partes.

nação do universal, mas de modo que ela é ab-rogada no universal, ou o universal permanece nela o que é. A individualidade é unidade negativa ou a determinação, que se integra em autodeterminação absoluta.

§ [60/92]

O universal engloba o particular e o individual, e o particular inclui *sob si* o individual; em contrapartida, o individual engloba *em si* a particularidade e a universalidade, e o particular compreende *em si* a universalidade. O universal é mais amplo do que o particular e o individual; pelo contrário, a particularidade e a individualidade contêm em si mais do que o universal, porque este é, por seu turno, uma determinidade. O universal é *inerente* ao particular, mas em contrapartida, *subsume* em si o particular.

§ [61/93]

Subordinado e coordenado.

II. *Juízo*

§ [62/94]

O juízo é a representação de um objecto nos diferentes momentos do conceito. Contém

1. o mesmo na determinação da individualidade como sujeito,
2. na determinação da universalidade, ou ser predicado, — ou pode também o sujeito comportar-se para com o predicado como a individualidade para a particularidade, ou como a particularidade para a universalidade;
3. a referência simples e sem conteúdo do predicado ao sujeito: *é* a cópula.

Predicado —
Não como acidental, porque o próprio singular é como tal universal.
Caio foi viajar; viajar é mais universal do que este homem; viajar cabe a vários; viajar é algo de acontecido, uma contingência: o universal deve ser um universal dos sujeitos, aquilo pelo qual o sujeito é universal.

§ [63/95]

Do juízo é preciso distinguir a proposição em que de um sujeito se predica algo de inteiramente singular, acontecido (*); ou também, como nas proposições universais, algo com que ele se conecta segundo a necessidade (**), com o qual se relaciona e essencialmente se relaciona como um oposto. Porque no conceito os momentos se englobam como *numa* unidade, nele [isto é, no juízo] (***), há decerto determinação, mas não como devir ou oposição; (a relação, que é expressa pela cópula, é simples e imediata, uma conexão da universalidade e da igualdade) e a ínfima determinação eleva-se imediatamente ao mais universal dela diferente ou, antes, já a ele se elevou.

§ [64/96]

Na lógica, considera-se o juízo segundo a forma, sem consideração por qualquer conteúdo empírico determinado.

Não se fala aqui de se eu, a minha representação de algo concorda com o objecto — nada disso me interessa, sem dúvida — mas se em si e para si a realidade expressa a natureza do juízo.

§ [65/97]

Os juízos distinguem-se por meio da relação que sujeito e predicado têm entre si, na medida em que a sua relação é

(*) [À margem:] A causa histórica, universal, tem um efeito — agora são doze horas — comprei este livro.

(**) [À margem:] Necessidade também no conceito, mas não como tal.

(***) [À margem:] O juízo deve fazer-se de modo tal que expresse a relação da objectalidade com o conceito.

pelo e no conceito, ou uma referência da objectalidade ao conceito.

De tal referência depende a mais alta ou absoluta verdade do juízo; a verdade é consonância do conceito com a sua objectalidade, e no juízo começa esta representação do conceito na sua objectalidade, por conseguinte, a região da verdade.

1. *Qualidade dos juízos ou juízos da inerência*

§ [66/98]

O predicado é, no juízo, imediatamente uma propriedade que de tal modo cabe ao sujeito que ela se comporta decerto como universal em geral relativamente ao sujeito, mas ao mesmo tempo apenas lhe é inerente e é um ser determinado do mesmo, de que tem várias determinidades. A universalidade do predicado tem, portanto, aqui o significado de uma universalidade sensível imediata e da simples comunidade com outros (e o sujeito, bem como esta sua determinação, é um objecto, objecto em geral); — um juízo do ser determinado e tomado a partir de ser determinado em geral.

§ [67/99]

O juízo imediato, enquanto a sua forma pura se expressa como seu conteúdo simples, seria: o singular é universal. Juízo *positivo* em geral.

Ainda nenhuma relação necessária no conceito.

§ [68/100]

Mas, por causa da diversidade entre singularidade e universalidade, o juízo também se poderia expressar assim: o singular não é universal. Juízo *negativo* em geral.

Este juízo não pode inverter-se por causa da essencial diversidade entre sujeito e objecto.

O singular é universal: α) O predicado como tal é universal, perante o sujeito, β) O sujeito é também universal, algo de acidental não pode ser predicado.

§ [69/101]

Neste juízo, estabelece-se decerto a separação do predicado quanto ao sujeito mas, porque tal separação é ao mesmo tempo uma relação, há ainda antes de mais um juízo positivo; a negação deve tomar-se como determinação da anteriormente vazia universalidade do predicado; e a expressão do juízo é: o singular é um particular.

O conceito tem, sem dúvida, os três momentos da singularidade, da particularidade e da universalidade. Mas o juízo é imediato: singularidade é universalidade. Com efeito, o juízo expressa a separação. — Mediante o juízo «o singular é particular», o juízo recebe um *conteúdo*, pois a particularidade é a unidade da individualidade e da universalidade. O conteúdo, porém, é a igualdade do sujeito e do objecto (unidade substancial).

§ [70/102]

Porque se expressa agora como particular, o predicado é um universal, que ao mesmo tempo é algo de determinado. É um juízo positivo com um *conteúdo*.

O individual é um particular — α) Particular é singularidade, logo, este particular.

Juízo negativo: individualidade não é este particular, mas um outro (apenas a determinidade é negada).

β) Particular é universalidade, logo, particular em geral.

Juízo negativo: singularidade não é particular em geral (nega-se a universalidade, a esfera) — juízo infinito.

§ [71/103]

Aqui, sujeito e predicado têm em comum a determinidade, mas são diferentes segundo a singularidade e a universalidade. Em virtude de tal diversidade, o juízo deve expressar-se: o *singular* não é um particular.

§ [72/104]

Este juízo negativo tem um significado duplo, porque o predicado, a particularidade, contém tanto a determinidade como o momento da universalidade; pelo que nega-se ora apenas aquela, ora também ao mesmo tempo esta. Enquanto se nega apenas a determinidade do predicado sem a universalidade, permanece a esfera universal, que contém o predicado, e existe ainda uma referência positiva a esta; o juízo é o juízo negativo do conteúdo.

§ [73/105]

Mas porque a particularidade contém também em si a universalidade, nega-se com aquela ao mesmo tempo também a esfera universal e, portanto, não resta nenhuma relação positiva do sujeito ao predicado; o juízo é ab-rogado; — 3. *Juízo infinito.*

«O corpo não é absolutamente pesado» poderia considerar-se como juízo infinito, porque nenhuma esfera resta; mas peso não é uma qualidade de que o corpo teria várias.
Baleia não é uma porta.
O espírito não é um ácido.

§ [74/106]

Porquanto a ab-rogação do juízo se considera uma ab-rogação segundo a forma, pois as determinações do sujeito e do predicado se desvaneceram reciprocamente, o juízo ab-rogado ou infinito tem também uma expressão positiva, a saber, a do juízo *idêntico*: o singular é um singular, que não tem nenhuma diferença de sujeito e de predicado, portanto, em rigor não é nenhum juízo.

2. *Juízos quantitativos ou juízos da reflexão*

§ [75/107]

Os juízos da quantidade contêm uma comparação de vários sujeitos em referência a um predicado. O juízo quantitativo é 1. *singular*, cujo sujeito é *esta* coisa e deve ter por predicado uma qualidade, que apenas cabe a este sujeito.

§ [76/108]

Os juízos idênticos podem inverter-se; os juízos qualitativamente positivos, não.

§ [77/109]

Os juízos qualitativamente negativos podem inverter-se porque neles o predicado é negado pelo sujeito e, portanto, segundo a simples forma, o mesmo tomar-se-ia como não-predicado, como sujeito, no que, porém, por causa do conteúdo (*), permanece decerto um juízo negativo; neste, porém, sujeito e predicado têm apenas a aparência desta relação recíproca.

§ [78/110]

A quantidade dos juízos exprime-se no sujeito. A faculdade reflexiva do juízo determina o sujeito mediante tais predica-

(*) [À margem:] *Igualdade* do *sujeito* e do *predicado*.

dos, que e enquanto lhe são comuns com vários outros. O sujeito torna-se assim determinado porque o predicado sobrevém a um conjunto dos mesmos sujeitos.

Igualdade do *sujeito* e do *predicado*.

§ [79/111]

O juízo *individual* tem um individual — *este* singular — como seu sujeito e predica dele não tanto uma determinidade quanto uma estrutura.

§ [80/112]

O juízo *particular* tem como seu sujeito *alguns* singulares, dos quais predica a mesma estrutura.

§ [81/113]

O juízo *universal* tem como seu sujeito *todos os singulares*, em que o sujeito, portanto, se estende à universalidade, a qual de outro modo, caberia apenas ao predicado como tal.

O destino é *injusto*; é uma reflexão, modo universal de acção.

O espectáculo é brilhante; *reflectir* a seu respeito que é caro tem influência moral; isto é, derivar ainda também outras determinações.

1. Juízo. *Inerência* 1. Positivo.

α) Relação, sujeito e predicado — *oposição* — Predicado da *universalidade* (predicado: universal).

β) Predicado *determinidade* — sujeito, *conteúdo* universal — comum do sujeito e do predicado.

γ) *Igualdade* — *âmbito* quantitativamente *igual* — comum — do sujeito e do predicado.

4

DOUTRINA DA CONSCIÊNCIA PARA A CLASSE MÉDIA (*)

(1809 s.)

(*) Texto segundo Rosenkranz (Segundo Curso, Primeira Secção: «Fenomenologia do Espírito ou Ciência da Consciência»; *Obras*, Vol. XVIII, p. 79 s.

INTRODUÇÃO

§ 1

O nosso saber ordinário representa para si apenas o *objecto* que sabe, mas não ao mesmo tempo a si mesmo, ou seja, o próprio saber. Porém, a totalidade que existe no saber não é apenas o objecto, mas também o *eu* que sabe, e a relação recíproca do eu e do objecto: a consciência.

§ 2

Na filosofia, as determinações do saber não se consideram unilateralmente apenas como determinações das coisas, mas ao mesmo tempo com o saber, ao qual elas competem pelo menos em comum com as coisas; ou tomam-se não apenas como determinações *objectivas*, mas também como determinações *subjectivas*, ou antes, como espécies determinadas da relação recíproca do objecto e do sujeito.

§ 3

Quando as coisas e as suas determinações estão no saber, é possível, por um lado, a representação de que as mesmas estão em si e para si fora da consciência e são dadas a esta

simplesmente como algo de estranho e de já pronto; mas, por outro lado, enquanto a consciência é de igual modo essencial ao saber, torna-se também possível a representação de que a consciência põe este seu mundo e produz ou modifica, no todo ou em parte, as determinações do mesmo mediante o seu comportamento e a sua actividade. O primeiro modo de representação chamou-se *realismo*; ao outro deu-se o nome de *idealismo*. Aqui, as determinações universais das coisas consideram-se apenas em geral como relação determinada do objecto ao sujeito.

§ 4

O sujeito, compreendido mais determinadamente, é o espírito. Este é *fenoménico*, enquanto se refere essencialmente a um objecto existente: enquanto é consciência. A doutrina da consciência é, pois, a *fenomenologia do espírito*.

§ 5

Mas o espírito, segundo a sua auto-actividade, *dentro de si mesmo* e em relação a si, independentemente da relação a outro, considera-se na doutrina genuína do espírito, ou *psicologia*.

§ 6

A consciência é em geral o saber de um objecto, quer seja externo ou interno, sem atender a se ele se apresenta ao espírito sem a sua cooperação, ou se é por este produzido. O espírito considera-se nas suas actividades, enquanto a ele mesmo se atribuem as determinações da sua consciência.

§ 7

A consciência é a relação determinada do eu com um objecto. Enquanto se parte do objecto, pode dizer-se que ela é diferente segundo a *diversidade dos objectos* que tem.

§ 8

Mas o objecto é ao mesmo tempo essencialmente determinado na relação com a consciência. É preciso, pois, inversamente, considerar a sua diversidade como dependente da *formação progressiva da consciência*. Esta *reciprocidade* tem lugar na esfera fenoménica da própria consciência e deixa indecisa a questão supra (§ 3) mencionada, que afinidade tem ela, em si e por si, com estas determinações.

§ 9

A consciência tem no universal, segundo a diversidade do objecto em geral, três *graus*. É, a saber, ou o objecto contraposto ao eu; ou o próprio eu; ou algo de objectal, que pertence igualmente ao eu, o pensamento. Estas determinações não são tomadas empiricamente a partir de fora, mas são momentos da própria consciência. Há, pois:

1) Consciência em geral,
2) Autoconsciência,
3) Razão.

Primeiro Grau

A CONSCIÊNCIA EM GERAL

§ 10

A consciência em geral é 1) sensível; 2) perceptiva; 3) intelectual.

A

A CONSCIÊNCIA SENSÍVEL

§ 11

A consciência sensível simples é a certeza imediata de um objecto externo. A expressão para a imediatidade de semelhante objecto é que ele *é*, e decerto *este*, *agora* segundo o tempo, e *aqui* segundo o espaço, completamente distinto de todos os outros objectos e plenamente em si mesmo determinado.

§ 12

Tanto este *agora* como este *aqui* é algo de evanescente. O agora já não é enquanto é, e um outro agora entrou para o seu lugar, mas que também imediatamente se desvaneceu. Mas, ao mesmo tempo, permanece agora. Este agora que permanece é o *universal*, que é *tanto* este como aquele agora, enquanto não é também *nenhum* deles. — Este aqui, que eu penso e indico,

tem um lado direito e um esquerdo, um em cima e um em baixo, um atrás e um à frente até ao infinito, ou seja, o aqui indicado não é um aqui simples, portanto, determinado, mas um conjunto de muitos. Por conseguinte, o que em verdade é dado não é a determinidade sensível abstracta, mas o universal.

B

O PERCEBER

§ 13

O perceber já não tem por objecto o sensível enquanto é imediato, mas enquanto é ao mesmo tempo como universal. É uma mescla de determinações sensíveis e da reflexão.

§ 14

O objecto desta consciência é, pois, a *coisa* com as suas *propriedades*. As propriedades sensíveis são α) *por si*, quer imediatamente na sensação, quer também ao mesmo tempo determinadas pela relação a outro e mediadas; β) *pertencem a uma coisa* e estão, sob este aspecto, por um lado, incluídas na singularidade da mesma e, por outro, possuem a *universalidade*, graças à qual vão além da coisa singular e são simultaneamente independentes umas das outras.

§ 15

Enquanto as propriedades são essencialmente mediatas, têm o seu subsistir num outro, e *alteram-se*. São apenas acidentes. Mas as coisas, uma vez que subsistem nas suas propriedades, enquanto em virtude delas se distinguem, dissolvem-se com a alteração das mesmas e são uma alternância do nascer e perecer.

§ 16

Nesta mudança, não há apenas algo que se supera e torna um outro, mas também o outro se desvanece. Mas o outro do outro, ou a mudança do mutável, é o *devir do que persiste*, do subsistente em si e para si e interior.

C

O ENTENDIMENTO

§ 17

O objecto tem agora a determinação de possuir α) um aspecto puramente acidental, mas β) também uma essencialidade e algo de permanente. A consciência enquanto o objecto tem para a mesma tal determinação é entendimento, para o qual as coisas da percepção valem unicamente como *fenómenos*, e que considera o *interior* das coisas.

§ 18

O interior das coisas é nelas o que, por um lado, é livre do fenómeno, a saber, da sua *multiplicidade*, que constitui perante si mesmo algo de exterior; mas, por outro lado, é o que mediante o seu conceito com ele se relaciona. É, portanto: 1) a simples força, que passa para o ser determinado, a *exteriorização*.

§ 19

2) A força permanece a mesma com esta distinção em toda a diversidade sensível do fenómeno. A *lei* do fenómeno é a sua imagem imóvel, universal. É uma relação de determinações universais permanenetes, cuja diferença na lei é sobretudo

algo de externo. A universalidade e a permanência desta relação leva, sem dúvida, à necessidade da mesma, mas sem que a distinção seja em si mesma algo de determinado ou de interno, no qual uma das determinações reside imediatamente no conceito da outra.

§ 20

Este conceito, aplicado à própria consciência, fornece um outro seu grau. Até agora, ela estava em relação com o seu objecto como algo de estranho e indiferente. Enquanto agora a distinção em geral se tornou uma distinção que não equivale justamente a nenhuma, cai assim o modo precedente de distinção da consciência relativamente ao seu objecto. Ela tem um objecto e refere-se a um outro que imediatamente, porém, não é também nenhum outro, ou seja, tem-se a si mesma como objecto.

§ 21

Ou imediatamente: o *interior* das coisas é o *pensamento* ou o conceito das mesmas. Quando a consciência tem por objecto o interior, tem por objecto o pensamento, ou seja, igualmente a sua própria reflexão ou forma e, por conseguinte, em geral a si mesma.

Segundo Grau

A AUTOCONSCIÊNCIA

§ 22

Como autoconsciência, o eu intui-se a si mesmo, e a expressão da mesma na sua pureza é eu = eu, ou 'eu sou eu'.

§ 23

Esta proposição da autoconsciência é desprovida de todo o conteúdo. O impulso da autoconsciência consiste em realizar o seu conceito e proporcionar a si em tudo a consciência de si. Ela é, pois, 1) activa, ao ab-rogar a autoridade dos objectos e ao pô-los iguais a si: 2) ao exteriorizar-se a si mesma e ao proporcionar deste modo a si objectividade e ser determinado. Ambas as actividades são uma só e mesma actividade. O processo de determinação da autoconsciência é ao mesmo tempo um autodeterminar-se, e inversamente. Ela produz-se a si mesma como objecto.

§ 24

A autoconsciência, na sua formação ou movimento, tem três graus: 1) da apetência, enquanto se vira para outras coisas; 2) da relação de dominação e servidão, enquanto se dirige para uma outra autoconsciência, a ela desigual; 3) da autoconsciência universal, que se reconhece nas outras autoconsciências, igual decerto a elas, bem como igual a si mesma.

A

A APETÊNCIA

§ 25

Ambos os aspectos da autoconsciência, o do pôr e do ab-rogar, estão, pois, imediatamente unidos entre si. A autoconsciência põe-se mediante a *negação do ser-outro* e é consciência *prática*. Se, pois, na consciência propriamente dita, que também se denomina teorética, se alteram em si mesmas as suas determinações e as do objecto, isso acontece agora em virtude da actividade da própria consciência, e para ela mesma. É consciente de que esta actividade ab-rogadora lhe pertence. No conceito da autoconsciência, reside a determinação da diferença ainda não realizada. Enquanto tal diferença em geral nela sobressai, a consciência tem o sentimento de uma alteridade em si mesma, de uma negação de si própria, ou o sentimento de uma carência, uma *necessidade*.

§ 26

O sentimento da própria alteridade contradiz a sua identidade consigo mesma. A *necessidade sentida* de superar tal oposição é o *impulso*. A negação ou a alteridade expõe-se-lhe enquanto consciência, como uma coisa externa, dela diversa, mas que é determinada pela autoconsciência: 1) como algo de *conforme* ao impulso, e 2) como algo de *negativo em si*, cujo subsistir deve ser removido pelo si mesmo e pôr-se em identidade com ele.

§ 27

A actividade da apetência ab-roga, pois, a alteridade do objecto, o seu subsistir em geral, e conecta-a com o sujeito, pelo qual a *apetência* é *satisfeita*. Esta é, por conseguinte, condicio-

nada: 1) por um objecto externo, que subsiste indiferentemente perante ela, ou pela consciência; a sua actividade produz a satisfação apenas pela ab-rogação do objecto. A autoconsciência chega, pois só ao *sentimento de si*.

§ 28

Na apetência, a autoconsciência relaciona-se consigo mesma como *singular*. Relaciona-se com um objecto privado da subjectividade, que em si e para si é um outro que não a autoconsciência. Esta chega, pois, à sua identidade consigo mesma em relação ao objecto só mediante a ab-rogação do mesmo. A apetência é em geral: 1) *destrutiva*; 2) na satisfação da mesma, chega-se apenas, portanto, ao sentimento de si, do ser-para-si do sujeito enquanto singular, ao conceito indeterminado do sujeito ligado à objectividade.

B

DOMINAÇÃO E SERVIDÃO

§ 29

O conceito da autoconsciência como de um sujeito, que é ao mesmo tempo objectivo, fornece a relação de que, para a autoconsciência, é uma outra autoconsciência.

§ 30

Uma autoconsciência, que é para outra, não é para a mesma como simples objecto, mas, como o *seu outro Si mesmo*. O eu não é nenhuma universalidade abstracta na qual, como tal, não existe distinção ou determinação alguma. Enquanto o eu é, pois, objecto para o eu, é para ele, segundo este aspecto, como o mesmo que ele é. No outro, intui-se a si mesmo.

§ 31

Esta auto-intuição de um no outro é 1) o momento abstracto da *identidade consigo*. 2) Mas cada um tem também a determinação de aparecer, para o outro, como um objecto externo e, portanto, ser determinado imediato, sensível e *concreto*. 3) Cada qual é absolutamente para si e individual perante o outro e exige também ser como tal para o outro e valer assim para ele, ver no outro a sua própria liberdade como algo que é-para-si, ou seja, ser por ele *reconhecido*.

§ 32

Para se fazer valer como *livre* e para ser reconhecida, a autoconsciência deve apresentar-se, para um outro, *como livre em relação ao ser determinado natural*. Este momento é tão necessário como o da liberdade da autoconsciência em si. A absoluta identidade do eu consigo mesmo é essencialmente não imediata, mas tal que se faz mediante a ab-rogação da imediatidade sensível e, por conseguinte, se faz também para um outro, como livre e independente do sensível. Ele mostra-se assim conforme ao seu conceito e deve ser reconhecido porque dá realidade ao eu.

§ 33

Mas a *independência* é a liberdade não tanto *fora* de e em relação ao ser determinado *sensível* e imediato, quanto antes *nele* mesmo. Um momento é tão necessário como o outro, mas não são de valor idêntico. Por sobrevir a *desigualdade* de que, para uma das duas autoconsciências, a liberdade vale face à existência sensível, para a outra, porém, esta vale como o essencial perante a liberdade, ocorre então entre elas, com o recíproco dever-ser-reconhecido na realidade efectiva determinada, a relação de *dominação* e *servidão*; ou, em geral, do *serviço* e da *obediência*, enquanto esta diversidade da independência existe por intermédio da imediata relação da natureza.

§ 34

Quando de duas autoconsciências entre si contrapostas cada uma se deve esforçar por mostrar-se e afirmar-se como um ser-para-si absoluto contra e para a outra, ingressa na relação de servidão a que prefere a vida à liberdade e mostra assim que não é capaz de por si mesma abstrair da sua existência sensível em prol da sua independência.

§ 35

Esta liberdade puramente negativa, que consiste na abstracção da existência natural, não corresponde porém ao conceito da liberdade, porque esta é a identidade consigo mesmo na alteridade, em parte, da intuição do próprio Si mesmo no outro Si mesmo, em parte, da liberdade não em relação à existência determinada, mas na existência em geral, uma liberdade que tem ela própria existência. O *servo é de si privado* e tem como seu Si mesmo um outro Si mesmo, de maneira que ele se aliena e ab-roga no senhor como eu singular e contempla o seu Si mesmo essencial como um outro. Pelo contrário, o senhor intui no escravo o outro eu como algo de superado e a sua vontade particular como conservada. (História de Robinson e de Sexta-Feira.)

§ 36

A própria e singular vontade do servo, vista de mais perto, dissolve-se porém, em geral no temor do senhor, no sentimento interno da sua negatividade. O seu *trabalho* para o serviço de um outro é, em parte, em si uma *alienação da sua vontade*; em parte, é ao mesmo tempo, com a negação da própria apetência, a *formação* positiva *das coisas externas* mediante o trabalho, enquanto por ele o Si mesmo faz das próprias determinações a forma das coisas e se intui na sua obra como algo de objectal. A renúncia ao *arbítrio inessencial* constitui o momento da verdadeira obediência. (Pisístrato ensinou os Atenienses

a obedecer. Implantou assim na realidade efectiva as leis de Sólon, e depois que os Atenienses aprenderam isto tornou-se--lhes supérflua a dominação.)

§ 37

A renúncia à individualidade como Si mesmo é um momento pelo qual a autoconsciência realiza a passagem para ser vontade universal, a passagem para a liberdade positiva.

C

UNIVERSALIDADE DA AUTOCONSCIÊNCIA

§ 38

A autoconsciência universal é a intuição de si não como algo de particular, distinto do outro, mas do *Si mesmo universal*, existente em si. Reconhece-se deste modo a si mesma e às outras autoconsciências em si e é por elas reconhecida.

§ 39

A autoconsciência é só real em si segundo esta universalidade essencial enquanto conhece o seu reflexo no outro (sei que os outros me conhecem como a si mesmos) e, como pura universalidade espiritual, pertencente à família, à pátria, etc., conhece-se como um *Si mesmo essencial*. (Esta autoconsciência é o fundamento de todas as virtudes, do amor, da honra, da amizade, da valentia, de toda a abnegação, de toda a glória, etc.).

Terceiro Grau

A RAZÃO

§ 40

A Razão é a mais elevada unificação da consciência e da autoconsciência, ou do saber acerca de um objecto e do saber acerca de si mesmo. É a certeza de que as suas determinações são tanto objectais, determinações da essência das coisas, quanto pensamentos próprios nossos. É tanto a certeza de si mesmo, subjectividade, como o ser ou a objectividade num só e mesmo pensar.

§ 41

Ou o que discernimos mediante a razão é 1) um conteúdo que não consiste nas nossas simples representações ou pensamentos, que para nós fizemos, mas contém a essência existente em si e para si dos objectos e tem realidade objectiva; e 2) não é para o eu algo de estranho, algo de dado, mas é por ele penetrado, apropriado e, por conseguinte, também por ele produzido.

§ 42

O saber da razão não é, por conseguinte, a mera *certeza* subjectiva, mas é também *verdade*, porque a verdade consiste na consonância ou, antes, na unidade da certeza e do ser ou da objectalidade.

d. Modalidade dos Juízos

§ 117

A modalidade dos juízos consiste em que o predicado expressa a conveniência ou não conveniência de um sujeito ao seu conceito ou à natureza universal.

§ 118

O juízo *assertórico* contém uma simples asseveração, enquanto a constituição do sujeito, que se compara com a sua essência, ou esta própria essência, não é expressa, e o juízo tem assim uma garantia puramente subjectiva.

Isto é bom, porque é ouro, ou tem esta ou aquela determinação.

§ 119

Contra a asseveração do juízo assertórico pode, pois, igualmente afirmar-se o oposto; o juízo torna-se, por conseguinte, *problemático* e expressa apenas a possibilidade de que um sujeito é ou não é adequado ao conceito.

§ 120

Portanto, o sujeito deve, como universal, pôr-se com uma determinação que encerra a característica em que reside a adequação ou inadequação do mesmo relativamente à sua natureza universal. O próprio sujeito contém deste modo a relação do conceito ao ser determinado, que o predicado exprime. — *Juízo apodíctico.*

C. SILOGISMO

§ 121 [98]

No juízo, relacionam-se entre si imediatamente duas determinações do conceito; o silogismo é o juízo com o seu fundmento. As duas determinações encontram-se no silogismo conexas mediante uma terceira, que é a sua unidade. <O silogismo é, pois, o integral ser-posto do conceito.>

§ 122 [99[

Segundo a forma determinada, os dois extremos do silogismo são o singular e o universal; e o particular, porque nele estão unidas as duas determinações, é o termo médio dos mesmos. <Se uma determinação A cabe ou não a uma determinação B, mas a determinação B cabe a uma determinação C, então também a determinação A cabe a C.>

Silogismo imediato nas antinomias kantianas: porque o espaço tem um aqui, o tempo tem um agora (até a um instante dado decorreu uma infinidade), então tem o limite em geral.

Aquilo a que cabe o particular, cabe também o universal do mesmo.

§ 123 [100]

A relação dos dois extremos *(termini extremi)* do silogismo com o termo médio é uma relação imediata; — é dupla e constitui dois juízos *(propositiones praemissae)*, cada um dos quais encerra o momento da particularidade ou termo médio *(terminus medius)*. Além disso, uma premissa contém o momento da universalidade *(terminus maior)* como predicado *(propositio maior)*, a outra o momento da singularidade *(terminus minor)* como sujeito *(propositio minor)*. A relação dos dois extremos *(conclusio)* entre si é mediada.

Qual. hypoth. disj. Espécies: Indução matemática, Analogia.

§ 124

A mediação no silogismo pressupõe, pois, uma relação imediata e, inversamente, a relação imediata deve fundar-se e, portanto, ser mediada; existe assim o conceito de uma mediatidade que em si mesma é mediação.

II. *Fim ou Conceito Teleológico*

§ 125 [101]

No fim, o que é mediado ou consequência é ao mesmo tempo um primeiro imediato, ou fundamento. O que é produzido, posto por meio da mediação, tem como pressuposto o produzir e a sua determinação imediata e, inversamente, o produzir acontece em vista do resultado, que é o fundamento e, assim, também a primeira determinação da actividade.

§ 126 [101]

A actividade teleológica é um silogismo em que o próprio todo na forma subjectiva se conecta com a sua forma objectiva, o conceito com a sua realidade, graças à mediação da actividade dirigida para um fim, ou o conceito é o fundamento de uma realidade por ele determinada.

Fim é a realização de um conceito.

§ 127 [102]

A conformidade externa com um fim existe enquanto um ser determinado não tem em si mesmo o seu conceito, mas a ele é ligado por um outro, por fim, como sua forma externa.

§ 128 [103]

A conformidade interna com um fim existe quando um ser determinado tem o seu conceito em si mesmo e é ao mesmo tempo fim, meio e fim que se realiza e se realizou nele mesmo.

III. *Ideia [ou] Conceito Adequado*

§ 129 [104]

A Ideia é a unidade do conceito e da realidade, o conceito enquanto determina a sua realidade, ou a realidade efectiva que é como deve ser e engloba o seu próprio conceito.

§ 130 [105] (*)

a) A Ideia, enquanto o conceito está imediatamente unido à sua realidade e ao memo tempo dela não se distingue nem a ab-roga, é a *vida*; esta última, representada como livre das condições e limitações do ser determinado contingente, é o *belo*.

§ 131 [106]

b) Na Ideia do conhecimento e do agir, contrapõe-se à realidade o conceito, ou ao objectivo o subjectivo, e suscita-se a sua unificação. No conhecimento, a realidade subjaz como o primeiro e como a essência, a que o conceito se deve adequar para ser *verdade*. Em contrapartida, o agir tem como fundamento o conceito enquanto essência e ajusta a realidade efectiva ao mesmo para que tenha lugar o *bem*.

(*) [À margem:] Ideal, realidade na sua verdade.

§ 132 [107]

c) A Ideia absoluta é o conteúdo da *ciência*, a saber, a consideração do universo, tal como este é em si e para si adequado ao conceito, ou do conceito da razão, tal como ele é em si e para si, e como é objectiva ou realmente no mundo.

Secção Primeira

LÓGICA ONTOLÓGICA

I. *Ser*

A. QUALIDADE

a. Ser

§ 16

1. O princípio da ciência é o conceito imediato, indeterminado, do *ser*. — 2. Este, na sua ausência de conteúdo, equivale ao *nada*. O nada, enquanto pensar daquela vacuidade, é assim inversamente ele próprio um ser e, em virtude da sua natureza, o mesmo que aquele. — 3. Não é, pois, nenhuma diferença do mesmo, mas o que é, é assim apenas a posição dos mesmos termos enquanto distintos e o esvanecimento de cada um no seu contrário, ou é o puro *devir*.

b. Ser Determinado

§ 17

Mas porque no devir os termos postos apenas desaparecem, o devir é assim a sua coincidência numa simplicidade tranquila, na qual eles não são nada, nem tão-pouco cada qual é para si, mas são enquanto ab-rogrados ou momentos. Esta unidade é o *ser determinado*.

§ 18

O ser determinado é 1. um ser em cujo conceito reside ao mesmo tempo o seu não-ser como relação a outro, ou o *ser-para-outro;* 2. mas, segundo o momento do ser, tem a característica de ser, não a referência a outro, mas *em si*. Enquanto conceito que em si engloba estas duas determinações, é a *realidade*.

§ 19

O *real* ou o *algo* é, enquanto diverso de outro real, antes de mais indiferente perante o mesmo, porque ele no seu ser-outro é ao mesmo tempo em si. A diversidade de tais termos está, em primeiro lugar, no *limite* como meio termo entre eles, no qual tanto são como não são.

§ 20

São 1. diversos do limite ou da sua diversidade, que é o seu meio termo, fora da qual são algo. Mas 2. o próprio limite pertence-lhes, porque é o *seu limite*.

§ 21

A diversidade é assim 1. diversidade própria do real, ou a sua *determinidade*. Esta determinidade que é em si, porém, também 2. ser determinado externo, ou *natureza*. A determinidade, que é tanto algo de externo como de interno, constitui a *qualidade*.

5

LÓGICA
PARA A CLASSE INFERIOR (*)

(1809/10)

(*) Cinco fragmentos manuscritos: 1. §§ 1-17 (Arquivo estatal da Prússia); 2. §§ 18-25 (Fundação do Património cultural prussiano); 3. §§ 26-34 (Museu nacional de Schiller em Marbach); 4. §§ 35-60 *(ibid.)*; 5. §§ 61-70 (Arquivo estatal de Hamburgo). Hoffmeister acrescentou os fragmentos 1, 4 e 5 como «Lógica para a Classe inferior, 1809/10» (§§ 1-54) e aduziu o fragmento 3. como isolado. Graças ao fragmento 2., entretanto descoberto, Nicolin pôde de novo reunir o texto.

— As notas marginais de Hegel acrescentam-se aos parágrafos em corpo reduzido.

CLASSE INFERIOR

30. Out. 1809

§ 1

Uma sensação é o modo como somos afectados por um objecto (*).

Categorias são *em si* conceitos, um outro é um B...
Sensações; representações sensíveis; representação intelectual ou categoria — conceito *em si*; conceito como conceito ou conceito de *algo*.

§ 2

Uma representação em geral é esta determinação enquanto se atribui ao objecto, que o mesmo tem, quer por ela sejamos ou não afectados.

§ [3]

Uma representação sensível é a determinação que um objecto tem, enquanto perante ela actuamos apenas através dos sentidos, ou imediatamente.

§ [4]

Representação intelectual.

(*) [Por baixo:] Sensação *interna*, amor, temor, afecções *nossas*.

[Novo Apêndice]

LÓGICA

§ 1

A filosofia é a ciência do fundamento absoluto das coisas e, claro está, das mesmas, não na sua singularidade ou particularidade, mas na sua universalidade.

§ 2

O pensar considera o universal das coisas. A Lógica é a ciência do pensar.

§ 3

Sensação é o modo como e em que medida somos afectados por um objecto.

Agrado, desagrado, beleza. Admiração, amor, temor, ódio, aversão são sensações *internas*; o que somos em tais objectos; enquanto não falamos do objecto como...
Subjectivo; em que *nós* estamos.

§ 4

Na representação, separamo-nos do objecto e atribuímos-lhe determinações, que ele tem, sem ver se por elas somos ou não afectados (*).

§ [5]

Um objecto sensível é por nós imediatamente percebido e é um objecto individual de múltiplas determinações ou propriedades sensíveis, que pertencem à sensação e se transformam na representação em algo de objectal.

§ [6]

Uma tal determinação, extraída para si e separada das restantes, com que estava conexa ao objecto, é uma representação sensível abstracta.

§ [7]

Uma tal determinação não sobrevém apenas a qualquer objecto singular, mas a vários, ou é-lhes comum; portanto, é uma representação sensível universal.

§ [8]

Ela já não é ao mesmo tempo inteiramente imediata, como na sensação, mas é simultaneamente algo de mediado; já que ela brotou graças à separação das outras determinações e do objecto singular.

(*) [Por baixo:] objectiva — Separação.

§ [9]

É um lado das mesmas que pertence à sensação, a saber, a singularidade sensível. Mas elas têm também um lado que constitui a universalidade sensível e é a forma da sensibilidade. Esta forma é dupla, espaço e tempo.

§ [10]

Ambos são contínuos inseparáveis, nos quais as diferenças e limites, que neles se põem, não constituem verdadeiros limites, mas apenas um limite quantitativo.

§ [11]

O espaço é a relação da quieta exterioridade e justaposição recíproca das coisas, e o tempo é a relação do desvanecimento ou de modificação das mesmas.

Espaço é o limite qualitativo do tempo e o tempo é o limite do espaço.

No espaço vazio, nenhum movimento, pois movimento só existe em comparação com um lugar diferente. Uma diferença de *lugar*, portanto, nenhum espaço — Quando eu penso no eu, na virtude, no tempo, não represento para mim espaço algum.

§ [12] (*)

O objecto contém ainda outras determinações que pertencem ao entendimento; são formas universais não sensíveis e chamam-se *categorias*.

(*) [Em cima, primeira versão não riscada:]

§. São, porém, puras determinações do entendimento, das quais nada cabe à sensação, mas que promanam do entendimento; chamam-se também categorias.

§. São representações e formas abstractas, universais.

§ [13]

Por cima da categoria encontra-se ainda o *conceito*, o qual não é apenas uma determinação universal do pensamento, mas exprime a natureza determinada de um objecto e trata-se dele juntamente com os juízos e os silogismos na Lógica habitual. Esta divide-se na doutrina dos conceitos, dos juízos e dos silogismos.

I. *O Conceito*

§ [14]

O conceito não contém as múltiplas e sensíveis determinações de um objecto, mas contém este 1. segundo a sua essência universal, 2. segundo a sua particularidade essencial; 3. o ser determinado do conceito constitui o momento da singularidade.

§ [15]

A essência universal e a particularidade de um objecto, pela qual se distingue dos outros e que é um limite do universal, pertencem às *características* conceptuais de um objecto.

§ [16]

O universal restringe-se na particularidade, mas sem desse modo sofrer uma mudança; igualmente o particular, a partir do singular. Por outro lado, inversamente, o singular, que se estende ao particular, bem como o particular que se alarga ao universal, perde assim o seu conteúdo.

§ [17]

O universal compreende *sob si* o particular e o singular, tal como o particular contém sob si o singular. O particular e o singular são subsumidos no universal, do mesmo modo que o singular é *subsumido* no particular. O que vale do universal vale igualmente do particular e do singular; e o que vale do particular vale também do singular. Mas não inversamente.

§ [18]

Pelo contrário, o singular compreende *em si* a particularidade e a universalidade, e o particular a universalidade, ou a particularidade e a universalidade são *inerentes* ao singular; como também a universalidade ao particular.

§ [19]

O universal é *mais extenso* do que o particular e o singular, e o particular mais amplo do que o singular, ou tem uma *esfera mais extensa*; pelo contrário, o particular e o singular compreendem em si mais propriedades do que o universal, e o singular mais do que o particular. O singular ou o concreto é mais rico na multiplicidade das deteminidades do que o particular e o universal; pelo contrário, o universal contém *sob* si mais do que o particular e o singular, e o particular mais do que o individual.

§ [20]

Determinações particulares do mesmo universal bem como as múltiplas determinidades do singular estão *coordenadas* entre si. As determinações coordenadas do universal opõem-se entre si *contraditoriamente*, porquanto uma se toma apenas como o negativo da outra; mas porque a outra é, além disso, algo de positivo, elas opõem-se entre si *contrariamente*.

§ [21]

Por uma determinação contraditória não se entende simplesmente a carência de qualquer determinação. Além disso, das determinações contraditórias, cada uma exige a outra para o seu conceito.

§ [22]

Em contrapartida, as determinações contrárias são reciprocamente indiferentes, e cada qual surge como uma para a qual a outra não é necessária e que teria lugar, mesmo se a outra não existisse.

§ [23]

Se as determinações universais, que concernem ao conteúdo do conceito, se considerarem mais especificamente e na forma de leis, então, *a*) a determinação essencial de um objecto em geral é a igualdade consigo mesmo, ou a sua identidade.

§ [24]

Esta determinação expressa como lei chama-se a lei da identidade ou da contradição: cada coisa é igual a si mesma, ou A não pode ser ao mesmo tempo não-A.

§ [25]

b) A *diversidade* é a diferença, porquanto o diverso não se refere a um outro por meio de si mesmo; a diversidade perante um outro incide assim num terceiro comparativo, que expressa a igualdade ou a desigualdade das coisas.

§ [26]

A diversidade enquanto tal é em geral a simples pluralidade, de modo que dos muitos cada qual é apenas um em geral, portanto, é o mesmo que os outros, e assim em rigor nenhuma diferença se põe.

§ [27]

Por isso, a diversidade só existe nas determinidades, e por ela as coisas são diferentes umas das outras. A lei que daqui se deriva soa, pois: não há duas coisas que sejam inteiramente iguais entre si, isto é, que não sejam diferentes umas das outras mediante qualquer propriedade, circunstância ou qualquer outra determinação.

§ [28]

c) Na oposição, a diversidade é tal que um apenas é enquanto *não* é o outro e, ao mesmo tempo, não é a não ser enquanto o outro é, ou no seu conceito reside imediatamente este seu oposto.

§ [29]

A oposição expressa como lei: Das determinações opostas cabe a uma coisa apenas uma: A é ou B ou não-B, e não há nenhum terceiro.

§ [30]

d) A unidade dos opostos, ou o *fundamento*. Os opostos, porquanto se encontram numa relação sem a qual não são, têm uma comum unidade essencial. Um ser determinado, enquanto contém *em si* ao mesmo tempo um outro, é o fundamento des-

te outro ser determinado; ora, visto que cada ser determinado é algo de determinado, refere-se então a um outro e *em si* está contido neste outro; daí se segue a lei: O que existe, por ser algo de essencialmente determinado e de oposto, tem a sua *razão suficiente*.

§ [31]

As determinidades aduzidas têm entre si uma ordem necessária e na comparação das várias determinações, que parecem comportar-se em primeiro lugar só contrariamente, isto é, indiferentemente, sem uma relação interna, é preciso indagar se não terão entre si uma ordem necessária.

§ [32]

A *descrição* inclui as múltiplas propriedades e determinações tanto contingentes como essenciais de um objecto e expressa não tanto o conceito do mesmo quanto a imagem para a representação.

Descrição poética do nascer do Sol; de Deus — animal, flor.

§ [33]

Pelo contrário, a *definição* expressa as características conceptuais, acima mencionadas, de um objecto; a sua natureza universal e, em seguida, a particularidade do mesmo, graças à qual ele se distingue dos outros, que têm esta mesma natureza universal.

Figura, triângulo.
Rosa — vermelha e flor
também universal
Natureza universal mais específica
género, não *espécie* part.;
de *coisas* singulares apenas descrições.

§ [34]

A divisão exprime a propósito de um universal como uma determinação do mesmo (o fundamento da divisão) se representa nas suas diversidades, diversidades essas que ou são apenas casuais, ou se comportam umas com as outras segundo as diferenças necessárias, acima aduzidas.

II. *Faculdade de Julgar*

§ [35]

O juízo é a relação recíproca de duas determinações conceptuais, das quais uma se comporta como singular perante uma outra enquanto particular ou universal, ou como particular perante o universal.

§ [36]

Da determinação mais restrita e mais ampla, que se referem uma à outra, aquela é o sujeito, mas esta é o predicado; a relação das duas, o *é*, é a cópula.

§ [37]

A lógica abstrai de todo o conteúdo empírico e considera apenas o conteúdo que se põe mediante a própria forma da relação; por conseguinte, o juízo lógico significa, em rigor: Um singular é um particular ou universal, ou o particular é um universal.

§ [38]

Nem toda a proposição é um juízo, mas apenas aquela que ou enquanto o seu conteúdo tem aquela relação recíproca.

§ [39]

Além disso, porque no juízo as determinações conceptuais se separam e se comportam na sua relação como diferentes entre si, só é juízo aquela proposição em que o predicado se representa para si e se conecta com o sujeito por meio da comparação.

Vejo ao longe um homem, uma *cor*.
A força magnética manifesta-se em dois pólos; proposição experimental.
Eis que o meu bom amigo foi esquecido.
O universal livre em si e para si, indiferente perante a singularidade (esta coisa é vermelha; aqui há *algo* de vermelho).

§ [40]

Se o predicado do juízo se considerar mais especificamente, é α) uma determinação em geral perante o sujeito ou outras determinações e tem, segundo este lado, um conteúdo; β) é dissemelhante do sujeito, como o universal perante o singular; γ) enquanto referido ao sujeito, está confinado ao mesmo e pode considerar-se apenas a partir da extensão de que é sujeito.

§ [41]

O sujeito é igualmente α) diferente de outros sujeitos, β) é também diferente do predicado enquanto algo de subsumido no mesmo, γ) é igual ao predicado, que expressa o seu conteúdo, de modo que no juízo acerca do sujeito nada em rigor se exprime a não ser o que o predicado contém.

[I]. *Juízos da Inerência ou Qualidade*

§ [42]

O predicado no juízo é, antes de mais, uma qualidade, uma qualquer determinidade simples ou imediata, que inere ao sujeito e de que este contém várias em si.

§ [43]

Quando no juízo qualitativo o predicado se afirma do sujeito, é o juízo *positivo*.

§ [44]

O predicado é de extensão mais ampla do que o sujeito; se, pois, o juízo positivo se invertesse perfeitamente, isto é, se o predicado se tornasse sujeito e o sujeito predicado, o predicado presente tornar-se-ia mais restrito do que o sujeito, o que é contra o conceito do juízo.

§ [45]

Por conseguinte, um juízo positivo só pode ser convertível quando o predicado se torna e exprime na restrição ao sujeito.

§ [46]

O juízo *negativo* é aquele em que o predicado é negado acerca de um sujeito em geral.

§ [47]

O predicado, considerado com maior precisão, tem nele os dois momentos da determinidade perante outras e, em seguida, da esfera universal; no juízo negativo, nega-se unicamente o predicado enquanto determinidade, mas não a esfera universal do mesmo.

§ [48]

Ou, no juízo negativo, o sujeito refere-se negativamente ao predicado; com a negação, existe, pois, ao mesmo tempo uma posição do predicado e, decerto, do mesmo enquanto esfera universal.

§ [49]

Um juízo negativo pode justamente ser convertível.

§ [50]

Juízo infinito é aquele em que se nega não só a determinidade do predicado, mas também a esfera universal.

§ [51]

O juízo infinito engloba em si o sentido mais amplo, pois o que um sujeito é não se esgota num predicado, que exprime uma qualidade do mesmo, nem enquanto esta qualidade expressa uma determinidade muito específica, nem ainda menos enquanto ela contém uma outra determinidade, a da esfera universal.

II. *Juízo da Quantidade ou da Reflexão*

§ [52]

Reflectir significa progredir para além de algo de imediato e chegar a outro e conjugar numa unidade a multiplicidade que assim se produziu.

§ [53]

Uma determinação reflexiva contém pois, em parte, uma comparação [de um objecto] com outro e o lado segundo o qual ele é, nas suas qualidades, igual ou diferente do mesmo, em parte, uma combinação das suas próprias determinações, a qual, porém, expressa apenas uma exterior universalidade e comunidade ou também integralidade simples.

§ [54]

O juízo *individual* expressa a propósito de um sujeito um predicado que apenas cabe ao mesmo e em virtude do qual ele se distingue de todos os outros; o sujeito é assim igualmente um singular.

Classificação dos seres naturais, segundo diferenças numéricas; sinais extrínsecos de distinção.

§ [55]

O juízo individual pode, em sentido amplo, também assim chamar-se, se o seu sujeito é singular, embora acerca dele se enuncie um predicado universal que, pelo menos, serve para o distinguir de outros que se tomam em consideração.

§ [56]

Um juízo *particular* tem como sujeito alguns singulares.

No juízo *universal*, o sujeito é uma conjugação de todos os indivíduos de uma espécie; esta conjugação é a totalidade ou a universalidade da reflexão, e o predicado, que cabe a um tal sujeito, é igualmente o universal destes singulares, a saber, enquanto elemento comum dos mesmos.

III. *Juízo da Relação ou da Necessidade*

§ [57]

Sujeito e predicado correlacionam-se aqui necessariamente por meio do seu conteúdo.

§ [58]

Juízo *categórico*. O predicado expressa a natureza ou o verdadeiramente universal do sujeito, e ambos têm o mesmo conteúdo essencial (e o sujeito é apenas uma particularidade do predicado). A ulterior dimensão, que o sujeito ainda tem além do que um tal predicado contém, são propriedades inessenciais ou apenas restrições do mesmo.

§ [59]

No juízo *hipotético*, a necessidade não reside na igualdade do conteúdo, mas este é antes diverso e, neste juízo, expressa-se apenas que duas determinações, enquanto fundamento e consequência, se encontram numa conexão necessária.

§ [60]

No juízo *disjuntivo*, considera-se como esfera universal o sujeito, o qual poderia assim ter diversas determinações mas, porque estas se excluem de modo recíproco, deve necessariamente ter apenas uma das mesmas, com exclusão das restantes.

IV. *Modalidade*

§ [61]

Considerar juízos segundo a sua modalidade significa verificar se o predicado expressa a consonância do conceito e do ser determinado do sujeito.

§ [62]

Juízos *assertóricos*. A estrutura do sujeito ainda não desenvolvida.

§ [63]

Perante a asserção simples e não desenvolvida (*) do juízo assertórico, pode com o mesmo direito formal afirmar-se a asserção oposta. Porque assim apenas existe a possibilidade de que ao sujeito caiba um ou o predicado oposto, pelo que o juízo é *problemático*.

§ [64]

O sujeito (**) deve, portanto, pôr-se com uma determinação, que expressa a sua estrutura, e na qual reside a consonância ou a não consonância do ser determinado com o conceito. Este juízo de modalidade é *apodíctico*.

(*) [Por cima:] «infundamentada».
(**) [Por cima:] «(enquanto é universal)».

III. *Silogismo*

§ [65]

No juízo, relacionam-se entre si imediatamente dois momentos do conceito; o silogismo contém a sua mediação ou o seu fundamento; há nele duas determinações associadas mediante uma terceira, que é a sua unidade.

§ [66] (*)

Ambas as determinações associadas são os *extremos*, *termini extremi*; a determinação que as conecta é o seu termo médio, *terminus medius*.

§ [67]

Ambos os extremos se relacionam entre si como singularidade e universalidade, e o termo médio como particularidade.

(*) [Aos parágrafos seguintes, à margem:]
Figura, paralelograma, triângulo
Animal, cavalo, homem
Esplêndida, neve, branca
Flor, preta, cravo
Corpo, lua, peso
Cristal, transparente, vidro
Modificações da vontade, vontade divina, arrependimento
Rosa, vermelha, bem-cheirosa
Infere-se que a lua tem habitantes
Conclui-se para a electricidade como força da natureza.

§ [68]

O termo médio comporta-se perante a singularidade como o que subsume, e perante a universalidade como o subsumido.

§ [69]

Porque o universal subsume em si o particular, e o particular o singular, também o universal subsume em si o singular, e aquele é predicado deste. Ou, inversamente, porque o singular contém em si a determinação do particular, e o particular a determinidade do universal, então, o singular contém também em si o universal.

§ [70]

As relações de ambos os extremos com o termo médio são imediatas; estas relações, expressas como proposições ou juízos, chamam-se as premissas do silogismo e, claro está, a que contém o extremo da universalidade (*terminus maior* é a *propositio major*; a que encerra o extremo da singularidade é a *propositio minor*.

§ [71]

A referência recíproca de ambos os extremos é a mediada e chama-se a conclusão, *conclusio*.

§ [72]

A proposição menor não pode ser negativa.
Proposição nada particular.
O *medius terminus* na proposição maior, não particular.

6

DOUTRINA DO CONCEITO PARA A CLASSE SUPERIOR (*)

(1809/10)

(*) Texto segundo Rosenkranz (Terceiro Curso, Primeira Secção; *Obras*, vol. XVIII, p. 123 s.) — Aditamentos em parênteses por Rosenkranz, segundo ditados de Hegel.

§ 1

A lógica objectiva é a ciência do conceito em si, ou das categorias. A lógica subjectiva, que aqui é tratada, é a ciência do conceito como conceito ou do conceito de algo. Divide-se em três partes:

1. Na doutrina do conceito,
2. Na doutrina da sua realização.
3. Na doutrina da Ideia.

Primeira Secção

DOUTRINA DO CONCEITO

I. *Conceito*

§ 2

O conceito é o universal que é ao mesmo tempo determinado, mas na sua determinação permanece o mesmo todo, o universal, ou a determinidade que compreende em si as diversas determinações de uma coisa como unidade.

§ 3

Os momentos do conceito são a universalidade, a particularidade e a singularidade. Ele é a sua unidade.

§ 4

O *universal* é esta unidade enquanto unidade positiva indeterminada, igual a si mesma; — a *particularidade* é a determinação do universal, mas de modo que no universal ela é ab-rogada, ou o universal permanece nela o que é; — a *singularidade* é a unidade negativa, ou a determinação que se concentra em autodeterminação.

§ 5

O universal compreende *sob si* o particular e o singular, como também o particular engloba o singular; pelo contrário, o singular engloba *em si* a particularidade e a universalidade, e o particular a universalidade. O universal é *mais extenso* do que a particularidade e a singularidade, pelo contrário, a particularidade e a singularidade compreendem *mais* em si do que o universal, o qual, em virtude de estar englobado na singularidade, se torna, por seu turno, uma determinidade. O universal é *inerente* ao particular e ao singular, em contrapartida, ele *subsume* em si o particular e o singular.

§ 6

Assim como o conceito contém em si os momentos da singularidade, da particularidade e da universalidade, assim ele próprio é diversamente determinado no seu conteúdo e é o conceito de algo de singular, de particular ou de universal.

§ 7

A particularização do universal, isto é, as determinações que têm uma mesma esfera universal, como os singulares que estão subsumidos na mesma particularidade ou universalidade, estão entre si *coordenados*, como o subsumido é *subordinado* àquele por que é subsumido.

§ 8

As particulares determinações coordenadas do universal opõem-se entre si e, enquanto uma se toma apenas como a negativa da outra, são *contraditórias*; mas enquanto a outra tem também uma positividade, pela qual cai ao mesmo tempo sob a mesma esfera universal, elas são apenas contrariamente opostas. Semelhantes determinações coordenadas no universal

não podem estar juntas no singular, mas as determinações neste coordenadas são *diversas*, isto é, na sua distinção, não têm a mesma esfera universal e são *consonantes* em relação ao indivíduo.

§ 9

As determinações coordenadas do universal, consideradas mais especificamente, são 1. uma a negativa da outra em geral, sem determinar se têm ou não a mesma esfera universal; 2. enquanto têm em comum a mesma esfera e uma determinação é positiva, a outra negativa, de modo que esta negatividade perante a primeira constitui a sua natureza, elas opõem-se de um modo estritamente contraditório; 3. enquanto se contrapõem na mesma esfera universal, ou uma é também do mesmo modo positiva como a outra, por conseguinte, cada uma em relação à outra pode expressar-se quer positiva ou negativamente, são contrárias.

§ 10

Com a determinação contrária, que é indiferente perante a oposição do positivo e negativo, ocorre a passagem para o *não-ser-determinado mediante um outro*, para o *ser-determinado em-si e para-si*, pelo qual a comunidade da esfera é diversa e se põe a singularidade, cujas determinações são diferentes sem esfera universal e na qual são determinadas como em-si e para-si.

II. *Juízo*

§ 11

O juízo é a representação de um objecto nos diversos momentos do conceito. Compreende o mesmo *a*) na determinação da singularidade como *sujeito*, *b*) a sua determinação da universalidade, ou o seu *predicado*, em que no entanto também o sujeito se pode comportar perante o predicado como a singularidade frente à particularidade e como a particularidade perante a universalidade; *c*) a relação simples, privada de conteúdo, do predicado ao sujeito, o é, é a *cópula*.

§ 12

Importa distinguir do juízo a *proposição* em que se predica de um sujeito algo de inteiramente singular, de acontecido ou também, como nas proposições universais, algo com que ele se conecta necessariamente, em relação ao qual devém e se comporta essencialmente como oposto. Porque no conceito os momentos se englobam como numa unidade, assim também no juízo, enquanto representação do conceito, é decerto determinação, mas não como devir ou oposição. A determinação ínfima, o sujeito, eleva-se à universalidade dela diferente, ao predicado, ou é imediatamente o mesmo.

§ 13

Na lógica, o juízo considera-se segundo a sua forma pura, sem consideração por qualquer conteúdo determinado, empírico. Os juízos distinguem-se segundo a relação que o sujeito e o predicado têm entre si, enquanto a sua relação é por meio do conceito e no conceito, ou é uma relação da objectalidade com o conceito. Do tipo desta relação depende a mais alta ou absoluta verdade do juízo. A verdade é consonância do conceito com a sua objectalidade. No juízo, começa a representação do conceito e da sua objectalidade, por conseguinte, o domínio da verdade.

§ 14

Porque o juízo é a representação de um objecto nos diferentes momentos do conceito, é inversamente a representação do

conceito no seu ser determinado, não tanto em virtude do conteúdo determinado, que os momentos do conceito têm, mas porque no juízo saem da sua unidade. Como o juízo integral representa o conceito no seu ser determinado, assim esta diferença se torna de novo forma do próprio juízo. O sujeito é o objecto, e o predicado a universalidade do mesmo, que o deve expressar como conceito. O movimento do juízo através das suas diversas espécies eleva esta universalidade ao mais alto grau, em que ela se torna tão correspondente ao conceito quanto em geral ela pode ser, enquanto é em geral predicado.

A. QUALIDADES DOS JUÍZOS OU OS JUÍZOS DA INERÊNCIA

§ 15

No juízo, o predicado é imediatamente uma propriedade que cabe ao sujeito de modo que ela, enquanto universal em geral, se refere a ele, mas ao mesmo tempo é apenas um ser determinado do mesmo, uma das várias determinações que ele tem. A universalidade, o predicado, tem aqui apenas o significado de uma universalidade imediata (ou sensível) e da simples comunidade com outro.

§ 16

No juízo qualitativo, o predicado é tanto algo de universal, lado esse que constitui a forma do juízo, como uma qualidade determinada do sujeito, que aparece como conteúdo. Segundo aquele lado, o juízo, quanto à sua pura *forma*, diz: *o singular é um universal*; segundo este, o lado do conteúdo: *o singular é assim determinado*; — *juízo positivo* em geral.

(Isto é bom; isto é mau; esta rosa é vermelha; esta rosa é branca.)

§ 17

Porque 1. o singular não é igualmente universal, e 2. o sujeito não tem apenas *esta* determinidade, o juízo qualitativo deve expressar-se em ambos os pontos de vista também negativamente; *juízo negativo*.

(Isto não é mau; isto não é bom; esta rosa não é vermelha, mas branca, amarela, etc.; esta rosa não é branca, mas vermelha, etc.)

§ 18

Segundo a forma, portanto, este juízo diz: *o singular não é universal, mas um particular*; segundo o conteúdo: *o singular não é assim, mas antes de mais determinado de outro modo*. Em ambos os pontos de vista, este juízo negativo é ao mesmo tempo também positivo. No primeiro ponto de vista, a negação é apenas a restrição da universalidade à particularidade; no outro ponto de vista, nega-se apenas uma qualquer determinidade e, por meio desta negação, surge a universalidade ou a mais alta esfera da mesma.

§ 19

Por fim, 1. segundo a *forma*, o singular também não é um particular — com efeito, a particularidade é mais extensa do que a singularidade —, mas o singular é apenas o singular: *juízo idêntico*.

Inversamente, 2. segundo o *conteúdo*, o sujeito não é apenas esta determinidade, mas também não simplesmente qualquer outra. Um tal conteúdo é demasiado limitado para o sujeito. Graças a esta negação, ab-roga-se toda a esfera do predicado e a relação positiva que tinha ainda lugar no precedente juízo negativo; *juízo*.

§ 20

O juízo idêntico como também o juízo infinito já não são juízos. Isto tem, mais especificamente, o significado de que a relação entre sujeito e predicado existente no juízo qualitativo se ab-rogou, a saber, que do sujeito se predica apenas uma qualquer determinidade imediata do seu ser determinado, à qual cabe apenas uma universalidade superficial. No juízo infinito, exige-se uma universalidade que não é apenas uma determinidade singular. O juízo idêntico implica que o sujeito é determinado em si e para si e que na sua determinação a si retornou.

§ 21

No juízo idêntico e infinito, a relação entre sujeito e predicado ab-rogou-se. Esta deve, em primeiro lugar, tomar-se como o lado do juízo segundo o qual sujeito e predicado podem considerar-se, abstraindo da sua diferença, na cópula, como se estivessem numa relação de igualdade. Deste ponto de vista, o juízo positivo pode inverter-se, porquanto o predicado se toma unicamente no significado da extensão idêntica ao sujeito.

§ 22

O juízo negativo contém a separação de uma determinidade e de um sujeito de modo que, no entanto, o sujeito se refira positivamente à esfera universal, não expressa, da determinidade. Porque o predicado negativo se faz sujeito, cai por si mesma aquela esfera universal, dá-se apenas em geral a desigualdade de duas determinações, a propósito das quais é, pois, indiferente qual a que se transforme em sujeito ou qual a que se faça predicado. Portanto, o juízo negativo, como também o idêntico, pode *inverter-se.*

B. QUANTIDADE DOS JUÍZOS OU JUÍZOS DA REFLEXÃO

§ 23

Na inversão dos juízos, abstrai-se da diferença de sujeito e predicado. Mas esta diferença, após se ter ab-rogado como qualitativa, deve tomar-se quantitativamente.

§ 24

Ao ab-rogarem-se as determinidades singulares, que continham o predicado, o mesmo deve conter conjuntamente as múltiplas determinações do sujeito. A *universalidade* deixa assim de ser uma simples *comunidade* com outro. É a universalidade *própria* do sujeito, a qual, por conseguinte, contém ao mesmo tempo este, já que o sujeito no seu predicado retornou a si mesmo.

§ 25

Um tal juízo é, pois, um juízo da reflexão, porquanto *reflectir* é em geral a progressão para várias determinações de um objecto e a combinação das mesmas, que assim têm lugar numa unidade.

§ 26

Enquanto se representa no sujeito a sua igualdade com o predicado, o mesmo é um universal que, em virtude da restrição à singularidade, é antes de mais sujeito. O juízo qualitativo é, pois, 1. um juízo *singular*, que tem para a determinação do sujeito a *plena* singularidade, que é *este* universal.

§ 27

Um *este*, porém, é determinado de um modo infinitamente múltiplo, isto é, indeterminadamente determinável. O predicado reflexivo, visto ser uma unificação, não exprime somente a determinação universal de *um* este, mas também de *outros* estes; ou o juízo singular passa para o *particular*.

§ 28

O juízo particular, em que o sujeito é determinado como *alguma coisa*, é um juízo apenas determinado, que pode imediatamente expressar-se quer positiva quer negativamente.

§ 29

O sujeito obtém a sua plena determinação, segundo o âmbito da forma, por meio da *totalidade* no juízo *universal*. Porque a totalidade vem para o lugar da particularidade e tem ao mesmo tempo a extensão desta, a extensão do conteúdo do sujeito deve, pois, restringir-se.

§ 30

O sujeito torna-se assim, em parte, um particular perante o seu predicado, em parte, introduz-se deste modo uma relação da necessidade de sujeito e predicado.

C. RELAÇÃO DOS JUÍZOS OU OS JUÍZOS DA NECESSIDADE

§ 31

Em virtude da superação da determinação qualitativa e quantitativa, põe-se a *unidade do conteúdo* de sujeito e predicado, os quais são *distintos unicamente pela forma*, de modo que o *mesmo* objecto, que uma vez se põe apenas na determinação do sujeito, se põe outra vez na determinação do predicado.

§ 32

Porque o sujeito é um particular perante o seu predicado, então, inversamente, perante o juízo qualitativo, *o sujeito* é doravante *uma determinidade do predicado* e é imediatamente subsumido no mesmo. A universalidade do predicado não exprime, pois, uma unificação das determinidades do sujeito, como o predicado reflexivo, mas a *natureza interna universal* do sujeito: *juízo categórico*.

(O corpo é pesado. O ouro é metal. O espírito é racional.)

§ 33

Porque sujeito e predicado são também diferentes, a sua unidade deve expressar-se igualmente como *unidade de opostos*, isto é, como relação necessária; *juízo hipotético*.

§ 34

A *identidade* do conteúdo, que tem lugar no juízo categórico, e a *relação* dos opostos ou de outros no juízo hipotético, estão unidas no *juízo disjuntivo*, em que o sujeito é uma esfera universal, ou se considera em atenção a uma tal, esfera que constitui igualmente o predicado e cuja *particularização*, ou determinações diversas, a este expressa. Destas cabe ao universal *tanto* uma *como* a outra. Segundo a sua particularização e em atenção ao sujeito, porém, elas *excluem-se* reciprocamente.

D. MODALIDADES DOS JUÍZOS OU JUÍZOS DA RELAÇÃO DO CONCEITO COM O SER DETERMINADO

§ 35

No juízo disjuntivo, põe-se um ser determinado nos momentos integrais do conceito. A modalidade dos juízos consiste em que um ser determinado se refere ao seu conceito como tal, e o predicado exprime a *conveniência* ou *inconveniência* de ambos.

§ 36

O primeiro juízo da modalidade é o *assertórico*, que contém uma simples *asserção*, enquanto *constituição do sujeito*, a qual se *deve comparar com o conceito*, e o próprio conceito *ainda não está expresso*, por conseguinte, aquele juízo tem apenas, em primeiro lugar, uma garantia subjectiva.

(Esta acção é má; este discurso é verdadeiro.)

§ 37

Perante a asserção do juízo assertórico, pode, pois, afirmar-se igualmente a *oposta*, e o predicado exprime *apenas uma* das determinidades opostas, as quais podem *ambas* estar contidas no sujeito, considerado como esfera universal. Este juízo passa, portanto, a juízo *problemático*, o qual exprime unicamente a *possibilidade* de o ser determinado ser ou não adequado ao conceito.

§ 38

A universalidade do sujeito põe-se, pois, com uma restrição, a qual expressa a constituição, em que reside a conveniência ou não conveniência do ser determinado com o conceito. O predicado nada mais expressa do que esta igualdade ou desigualdade da constituição e do conceito da coisa. Este juízo é *apodíctico*.

III. *Silogismo*

§ 39

O silogismo é a representação plena do conceito. Contém em geral *o juízo com o seu fundamento*. Há nele duas determinações unidas por uma terceira, que é a sua unidade. Há um conceito na sua unidade, o termo médio do silogismo, e na sua divisão, os extremos do silogismo.

§ 40

A relação dos dois extremos do silogismo com o termo médio é uma relação imediata; a sua relação recíproca, porém, é mediada pelo termo médio. Aquelas duas relações imediatas são os juízos, que se chamam *premissas*; a relação que é mediada diz-se *conclusão*.

§ 41

O silogismo exprime, antes de mais, os seus momentos pela simples *forma*, de maneira que o termo médio é a própria determinidade perante os extremos, e o fundamento ou a unidade dos momentos é ainda uma unidade *subjectiva*. O originário em si é, aqui, algo de desdobrado e tem o significado de uma consequência.

A. SILOGISMOS DA QUALIDADE OU DA INERÊNCIA

§ 42

A forma deste silogismo, I – P – U, de que o *indivíduo* está unido ao *universal* mediante o *particular*, é regra universal do silogismo em geral. — No primeiro silogismo imediato, o particular ou termo médio é *uma qualidade* ou determinidade do indivíduo, do mesmo modo que também o universal é uma determinidade do particular. Pode, portanto, passar-se do *indivíduo*, mediante uma *outra* das suas determinidades, de que tem *várias*, para um *outro universal*; como igualmente do *particular* para um outro universal, já que o particular contém também em si determinações diferentes. Esse silogismo surge, pois, segundo a sua *forma*, decerto *correcto* mas, segundo o seu conteúdo, como *arbitrário* e *casual*. (O verde é uma cor agradável. Esta folha é verde. Logo, é agradável. — O sensível nem é bom nem mau. O homem é sensível. Logo, nem é bom nem é mau. — A ousadia é uma virtude. Alexandre tinha a ousadia. Logo, era virtuoso. — O alcoolismo é um vício. Alexandre entregava-se ao alcoolismo. Logo, era viciado. Etc.)

§ 43

Segundo a forma, as duas premissas são relações imediatas. A forma do silogismo, porém, contém a exigência de que elas sejam *igualmente mediadas* ou, segundo a expressão corrente, que as premissas possam *demonstrar-se*. — Mas a demonstração mediante a forma do silogismo seria apenas uma *repetição* da mesma forma, na qual se repetiria também até ao infinito a mesma exigência.

§ 44

A mediação, e decerto da particularidade e da universalidade, deve pois ocorrer através do momento da *individualidade*.

Isto proporciona a *segunda* forma do silogismo: U – I – P. Esse silogismo é, em primeiro lugar, correcto, só enquanto U – I é um juízo válido. Para que tal seja o caso, U deve ser particular. Deste modo, o indivíduo não é em rigor o termo médio. O silogismo reconduz-se à forma do primeiro, mas a conclusão é particular. (Alguns lógicos dizem que não é necessário reconduzir a outra figura à primeira, porque poderia nela estar encerrada mas, na realidade, é *por força desta* forma). — Para outros, porém, este silogismo tem em geral o significado de que as determinações ou qualidades imediatas estão ligadas graças à individualidade e, portanto, casualmente.

§ 45

O indivíduo ligado ao particular por meio do *universal* fornece a terceira forma do silogismo: P – U – I. O universal é aqui a determinação mediadora e predicado em ambas as premissas. Mas assim como em virtude de duas terminações serem inerentes ao mesmo indivíduo não se segue que sejam a mesma, assim também do facto de duas determinações se subsumirem no mesmo universal não se segue que se possam religar como sujeito e predicado. Só enquanto a premissa maior é *negativa* e, portanto, pode inverter-se, é que este silogismo se pode reconverter ao primeiro e, assim, tem a sua forma correcta.

(Nenhum ser finito é santo. Deus não é um ser finito, logo, Deus é santo.)

§ 46

O significado objectivo deste silogismo é que a união da particularidade com a individualidade tem o seu fundamento só na natureza idêntica de ambos.

§ 47

Na série destes silogismos, cada uma das três determinações constituiu, em primeiro lugar, o termo médio. A redução da segunda e da terceira forma do silogismo é a *ab-rogação do qualitativo*. Em segundo lugar, toda a relação imediata do silogismo foi mediada pelos seguintes, mas cada uma destas pressupõe a precedente, isto é, a unidade mediada pressupõe a igualdade imediata.

B. SILOGISMOS DA QUANTIDADE OU REFLEXÃO

§ 48

O imediato silogismo privado de qualidade é o *matemático*. O termo médio é nele um certo termo que é igual a dois outros. Como proposição, expressa-se ele assim: Se duas grandezas são iguais a uma terceira, são também iguais entre si.

§ 49

Em segundo lugar, no silogismo quantitativo, a individualidade constitui o termo médio, não como um singular, mas como *todos os singulares*. Visto que uma qualquer qualidade cabe ao mesmo tempo a todos, ela exprime-se, pois, como qualidade daquela esfera universal ou género a que os indivíduos pertencem; *silogismo da indução.*

§ 50

O silogismo em que o termo médio é *universal* conclui por *analogia* que, em dois sujeitos, que são o mesmo segundo a sua determinação universal, uma determinação particular que cabe a um, *também* cabe ao outro.

(*a.* Vários indivíduos têm uma natureza universal.
b. *Um dos indivíduos tem uma qualidade.*
c. Portanto, também os outros indivíduos têm esta qualidade.)

(Na indução, é importante que o sujeito ou o predicado se deva tornar na conclusão, por exemplo, o que se move livremente, — é um animal; ou: um animal é o que se move livremente. — O leão é um mamífero; ou: o que é um mamífero é um leão. Pelo contrário, na analogia, a mediação consiste em que um outro indivíduo tem a mesma natureza universal, ao passo que na indução a determinidade particular da natureza universal se funda no indivíduo. A analogia conclui da natureza universal para a determinidade particular do singular, por ex.: a Terra tem movimento; a Lua é uma terra, logo, a Lua tem movimento.)

C. SILOGISMOS DA RELAÇÃO

§ 51

O silogismo *categórico* tem como termo médio a universalidade que é em si e para si, ou a natureza do sujeito singular, da qual enquanto tal se afirma uma propriedade essencial e se conecta com o sujeito.

§ 52

O silogismo *hipotético* exprime como fundamento de um ser determinado um outro ser determinado. Se A é, então B é. Ora, A é, logo B é. — As determinações já não estão em relação como singular, particular e universal, mas uma determinação B, que antes de mais é apenas uma determinação só em si, ou possível, religa-se com o ser determinado mediante A enquanto termo médio que, de igual modo, é existente determinado.

§ 53

No silogismo *disjuntivo*, o fundamento, de que uma determinação se conecte com um sujeito, consiste em que das determinações particulares de uma esfera universal uma parte não lhe pertence a ele e, portanto, cabe à parte restante ou, inversamente, quando a determinação se separa do sujeito. — A é ou B ou C ou D. Ora, não é nem B nem C; logo, é B.

§ 54

O termo médio é, pois, o sujeito como uma esfera universal na sua plena particularização e contém ao mesmo tempo uma exclusão ou posição de uma parte das determinações do mesmo. O sujeito é, enquanto universal em si, a possibilidade de várias determinações. Da sua universalidade ou possibilidade passa-se para a sua determinidade ou realidade efectiva.

§ 55

A sinopse da forma dos silogismos mostra que 1. no silogismo *qualitativo*, os momentos valem na sua diferença qualitativa. Eles precisam, pois, de um mediador, que é a sua unidade imediata, mas cai fora deles. 2. Nos silogismos *quantitativos*, a diferença qualitativa dos momentos e, por isso, também a relação e a diferença do mediado e do imediato, são indiferentes. 3. Nos silogismos da *relação*, a mediação compreende ao mesmo tempo a imediatidade. Daí brotou, pois, o conceito de uma imediatidade da natureza ou da diferença qualitativa, que é ao mesmo tempo em si e para si, mediação, fim e processo.

Segunda Secção

A REALIZAÇÃO DO CONCEITO

§ 56

No juízo como no silogismo, o conceito funda-se na realidade imediata, no ser determinado indiferente do sujeito e do predicado, ou os extremos do silogismo opõem-se um ao outro e ao termo médio. O *objectivo* é que estes próprios momentos se tornam em si o todo, e a sua imediatidade consiste em ser o todo.

§ 57

No *fim*, o que é consequência e resultado é ao mesmo tempo o fundamento imediatamente activo. Ele está presente como algo de subjectivo, separado do ser determinado externo, e a actividade consiste na tradução da forma subjectiva em objectividade. Nesta passagem, o fim retorna ao mesmo tempo ao seu conceito.

§ 58

O silogismo da acção conforme a um fim tem os três momentos: o fim subjectivo, a mediação e o fim que existe determinadamente. Cada um destes momentos é a *totalidade* das determinações universais do silogismo.

§ 59

1. O *fim subjectivo* contém *a*) a indeterminada *actividade livre* de um sujeito em geral, a qual *b*) se determina a si mesma ou *particulariza* a sua universalidade e proporciona a si um contéudo determinado; *c*) o momento da individualidade, segundo o qual ela é negativa perante si mesma, *ab-roga o subjectivo* e produz um ser determinado *externo*, livre do sujeito.

§ 60

2. A *mediação* ou a passagem para a objectividade tem em si dois lados: *a*) o da *objectividade*; esta é uma coisa externa como *meio*, que se subpõe ao poder do sujeito, determina-se assim como meio e é por ele virado contra o ser determinado exterior. *b*) O lado da *subjectividade* é a actividade mediadora que, por um lado, refere um meio ao fim e a ele o subordina e, por outro, o vira contra o outro e, mediante a ab-rogação das determinações do exterior, proporciona ao fim o ser determinado.

§ 61

3. O fim *levado a cabo* é *a*) ser determinado da objectividade em geral, mas *b*) não só um ser determinado imediato, mas posto e mediado e *c*) pelo mesmo conteúdo como o fim subjectivo.

§ 62

A ausência desta relação final é a existência imediata de cada um dos três momentos que entram em relação, para os quais, pois, a relação e as determinações que aí se contêm sobrevêm de fora. Todo o movimento desta realização do conceito é, portanto, em geral um fazer subjectivo. Como fazer *objectivo*, é a realização do *processo* enquanto relação íntima

dos momentos do silogismo *segundo a sua própria natureza*. No processo, encontram-se em relação objectos efectivos como extremos independentes, mas cuja íntima determinação é ser por meio de outros e assim ligar-se a eles.

§ 63

1. No simples *mecanismo*, os objectos ligam-se ou transformam-se por meio de uma terceira força, de modo que esta conexão ou transformação já não reside antes na sua natureza, mas é-lhes externa e casual e, por conseguinte, eles permanecem independentes na mesma.

§ 64

2. No *quimismo*, cada um dos dois extremos é *a*) segundo o seu ser determinado, algo de determinado e ao mesmo tempo de essencialmente oposto ao outro. *b*) Como oposto, ele é *em si* referência ao outro. Não é só ele mesmo, mas tem também a determinação de ser-aí apenas como união com o outro, ou a sua natureza é em si tensa e inspirada contra o outro. *c*) A unidade dos extremos é o *produto neutro*, que constitui o fundamento da sua relação e da sua participação no processo; mas esta unidade está neles presente apenas como uma relação que é em si. Ela não existe livre para si antes do processo. Eis o caso do fim.

§ 65

3. A mais alta unidade é, pois, que a actividade se conserva no produto ou que *o próprio produto é produtivo*, portanto, a neutralização dos momentos como também a sua cisão ou a extinção do processo na unificação dos extremos é novamente o atear do mesmo. A actividade deste produto produtivo é, portanto, *autoconservação*. Suscita-se unicamente o que aí já é.

Terceira Secção

DOUTRINA DAS IDEIAS

§ 66

A *Ideia* é o objectivamente verdadeiro ou o conceito adequado, no qual o ser determinado se determina mediante o seu conceito a ele imanente, e a existência enquanto produto que a si mesmo se produz está em unidade extrínseca com o seu fim. A Ideia é a realidade efectiva que não corresponde a qualquer representação ou conceito dados fora dela, mas ao seu próprio conceito, realidade, portanto, que é como em si e para si deve ser, e contém este seu próprio conceito. — O *ideal* é a Ideia considerada segundo o lado da *existência*, mas enquanto ela é adequada ao conceito. É, pois, o efectivamente real na sua verdade suprema. — Em contraposição à expressão «ideal», a Ideia, considerada segundo o lado do *conceito*, chama-se antes o Verdadeiro.

§ 67

Há três ideias: 1. a ideia da vida. 2. A ideia do conhecimento e do bem e 3. a ideia da ciência ou da própria verdade.

I. *Ideia da Vida*

§ 68

A vida é a Ideia no seu ser determinado imediato, por meio do qual entra no campo do fenómeno ou do ser mutável que se

determina de múltiplos modos e exteriormente e em confronto com uma natureza inorgânica.

§ 69

A vida, enquanto unidade imediata do conceito e do ser determinado, é um todo em que as partes nada são por si, mas mediante o todo e no todo, e o todo é igualmente por meio das partes. É um *sistema orgânico*.

II. *Ideia do Conhecimento e do Bem*

§ 70

Nesta ideia, o conceito e a realidade efectiva ingressam em plena separação. Aquele, por um lado, vazio para si, deve receber a sua determinação e repleção a partir da realidade efectiva; por outro, esta deve receber a sua determinação da determinação independente em relação àquele.

1. *O CONHECER*

§ 71

O conhecer é a relação do conceito e da realidade efectiva. O pensar em si, repleto apenas de si e, portanto, vazio, só se enche com um conteúdo particular, que do ser determinado é elevado à representação universal.

§ 72

A *definição* exprime de um objecto, que nela se comporta como algo de singular ou de particular, o seu *género* como a sua essência *universal* e a determinidade particular deste universal, graças ao qual ele é este objecto.

§ 73

A *divisão* exprime de um género ou de um universal em geral, de uma espécie, de uma ordem, etc., as *particularizações*, nas quais ele existe como uma multiplicidade de *espécies*. Estas particularizações, que se contêm numa unidade, devem decorrer de um comum fundamento da divisão.

§ 74

O conhecer é em parte analítico, em parte sintético.

§ 75

O conhecer *analítico* parte de um conceito ou de uma determinação concreta e desenvolve apenas a diversidade das determinações simples imediatas ou identicamente aí contidas.

§ 76

O conhecer *sintético*, pelo contrário, desenvolve as determinações de um todo, que não estão aí imediatamente compreendidas nem derivam identicamente uma da outra, mas têm, uma perante a outra, a forma da diversidade, e mostra a necessidade da sua determinada relação recíproca.

§ 77

Isto acontece mediante *construção* e a *demonstração*. A construção representa o conceito ou a proposição, em parte, nas suas determinações reais, em parte, em vista da demonstração, representa esta sua realidade na sua divisão e resolução, pelas quais começa a sua passagem ao conceito.

§ 78

A *demonstração* compreende as partes divididas e, através da mútua comparação das suas relações, produz a conexão das mesmas, que constitui a relação do todo expressa no teorema; ou mostra, a propósito das determinações reais, como elas são momentos do conceito e a sua relação complexiva representa o conceito na sua totalidade.

§ 79

Neste conhecer, que na sua forma mais rigorosa é o geométrico, 1. a construção não brota do conceito, mas é um dispositivo inventado que se mostra como adequado ao fim, só em relação com a demonstração ou, noutros casos, também uma descrição empírica. 2. Na demonstração, para as determinações analíticas, vão buscar-se a outro lado proposições sintéticas já conhecidas ou construídas, e a presente nelas subsumida e com elas conectada. A demonstração recebe assim a aparência da casualidade, porque representa para o exame apenas uma necessidade, e não o decurso próprio e a necessidade interna do próprio objecto.

2. *O DEVER SER OU O BEM*

§ 80

Na ideia do conhecer, busca-se o conceito e este deve ser adequado ao objecto. Na ideia do bem, pelo contrário, o conceito impõe-se como o primeiro e como fim que é em si, que *deve* realizar-se na realidade efectiva.

§ 81

O bem em si, visto que primeiro se deve realizar, está perante um mundo que não lhe corresponde e perante uma natu-

reza que tem as suas próprias leis da necessidade e é *indiferente* perante as leis da liberdade.

§ 82

O bem como fim absoluto deve, por um lado, levar-se a cabo sem qualquer consideração pelas consequências, porque está confiado a uma realidade efectiva que é dele independente e o *pode inverter*.

§ 83

Mas, ao mesmo tempo, reside aí a determinação de que a realidade efectiva *em si coincide* com o bem, ou a fé numa ordem moral do mundo.

III. *Ideia do Saber ou da Verdade*

§ 84

O saber absoluto é o conceito que a si se tem por objecto e conteúdo, portanto, é a sua própria realidade.

§ 85

O decurso ou o *método* do saber absoluto é tanto analítico como sintético. O desenvolvimento do que se contém no conceito, a análise, é a emergência de diferentes determinações que estão contidas no conceito, mas não são como tais imediatamente dadas, por conseguinte, são ao mesmo tempo sintéticas. A representação do conceito nas suas determinações reais deriva aqui do próprio conceito, e o que no conhecimento comum constitui a demonstração é aqui o retorno à unidade dos momentos conceptuais, que tinham passado para a diversidade,

unidade que é assim *totalidade*, conceito repleto e tornado para si mesmo conteúdo.

§ 86

Esta mediação do conceito consigo mesmo não é apenas um *decurso do conhecer subjectivo*, mas é igualmente o *movimento peculiar da própria coisa*. No conhecer absoluto, o conceito tanto começa como é também resultado.

§ 87

A progressão para outros conceitos ou para uma nova esfera é igualmente guiada pela precedente, e é necessária. O conceito que se tornou realidade é, ao mesmo tempo, de novo uma unidade que deve em si representar o movimento da realização. Mas o desenvolvimento da oposição nela contida não é uma simples resolução nos momentos dos quais saiu, mas estes têm uma outra figura em virtude de terem atravessado a unidade. No novo desenvolvimento, põe-se agora como aquilo que eles são um para o outro graças à sua relação. Recebem, por conseguinte, uma nova determinação.

7

LÓGICA PARA A CLASSE MÉDIA (*)

(1810/11)

(*) Este texto aparece em Rosenkranz como Segunda Secção do curso «Fenomenologia do Espírito e Lógica» para a classe média (*Werke*, Vol. XVIII, p. 113 s.). — O texto aqui proposto segue Rosenkranz até ao § 28; e daí em diante serve-se do manuscrito editado por Hoffmeister. — Os aditamentos entre parênteses (até ao § 29) provêm de Rosenkranz, segundo ditados de Hegel; aditamentos em corpo mais reduzido (desde o § 29) são notas marginais de Hegel.

zir pelo erro. É preciso prestar contas a si mesmo da própria acção. Assim se atinge a firmeza para se não deixar enganar pelos outros.

§ 2

O pensar é em geral o apreender e o congregar o *múltiplo na unidade*. O múltiplo como tal pertence à exterioridade em geral, ao sentimento e à intuição sensível.

Explicação. O pensar consiste em reduzir todo o múltiplo à unidade. Quando o espírito pensa a propósito das coisas, trá-las às formas simples, que são as determinações puras do espírito. O múltiplo é, antes de mais, exterior ao pensar. Enquanto apreendemos o múltiplo sensível, ainda não pensamos, mas só o seu relacionamento é que é o pensar. Chamamos advertir ou sentir à apreensão imediata do múltiplo. Quando sinto, sei apenas algo; mas, na intuição, vejo algo como a mim externo no espaço e no tempo. O sentimento torna-se intuição, quando é determinado espacial e temporalmente.

§ 3

O pensar é *abstracção*, porquanto a inteligência parte das intuições concretas, elimina uma das múltiplas determinações e realça uma outra e lhe dá a simples forma do pensar.

Explicação. Se eu elimino de um objecto *todas* as determinações, *nada* resta. Se, pelo contrário, elimino *uma* determinação e realço *outra*, isto é abstracto. O *eu*, por exemplo, é uma determinação abstracta. Sei do eu apenas enquanto me separo de todas as determinações. Mas este é um meio negativo. Nego as determinações acerca de mim e deixo-me a mim unicamente como tal. O abstrair é o lado negativo do pensar.

§ 4

O *conteúdo* das representações é tomado da experiência, mas a *forma da unidade* e as suas ulteriores determinações têm a sua fonte, não na imediatidade da mesma enquanto tal, mas no pensar.

Explicação. *Eu* significa em geral *pensar*. Quando digo: *eu penso*, isto é algo de idêntico. O eu é perfeitamente simples. Eu *sou pensante* e, claro está, *sempre*. Mas não podemos dizer: eu penso sempre. Em si, certamente; mas o nosso objecto não é sempre também pensamento. Podemos, porém, no sentido de que nós somos eu, dizer que pensamos sempre, pois o eu é sempre a identidade simples consigo, e isto é o pensar. Enquanto eu, somos o fundamento de todas as nossas determinações. Enquanto o objecto é pensado, recebe a forma do pensar e torna-se um *objecto pensado*. Torna-se igual ao eu, ou seja, é pensado.

§ 5

Isto não deve entender-se como se tal unidade só adviesse ao múltiplo dos objectos por meio do pensar e a conexão fosse introduzida só a partir de fora, mas a unidade pertence *igualmente* ao objecto e constitui com as suas determinações também a natureza própria dele.

§ 6

Os pensamentos são de três espécies: 1) as *categorias*; 2) as *determinações da reflexão*; 3) os *conceitos*. A doutrina das duas primeiras constitui a lógica *objectiva* ou metafísica; a doutrina dos conceitos, a lógica genuína ou subjectiva.

Explicação. A lógica contém o sistema do puro pensar. O *ser* é 1) o imediato; 2) o interior; as determinações do pensamento retornam a si mesmas. Os objectos da metafísica habi-

tual são a coisa, o mundo, o espírito e Deus, pelos quais surgem as diferentes ciências metafísicas, ontologia, cosmologia, pneumatologia e teologia.

3) O que o *conceito* representa é *algo que é*, mas também algo de *essencial*. O ser relaciona-se como o imediato com a essência enquanto mediato. As coisas são em geral, só que o seu ser consiste em mostrar a sua essência. O ser faz-se essência, o que também se pode expressar assim: o ser pressupõe a essência. Mas se a essência em relação com o ser aparece também como mediato, no entanto, a essência é o *originário*. Nela, o ser retoma ao seu fundamento; o ser supera-se na essência. A sua essência é deste modo algo de evolvido ou produzido, mas o que parece como evolvido é também o originário. O transiente tem a essência com o seu fundamento e evolve a partir da mesma.

Fazemos conceitos. Estes são algo de *posto* por nós, mas o conceito contém também a coisa em si e por si mesmo. Em relação a ele, a essência é de novo o que é posto, mas o que é posto comporta-se, no entanto, como verdadeiro. O *conceito* é, em parte, *subjectivo* e, em parte, *objectivo*. A *ideia* é a união de subjectivo e objectivo. Quando dizemos: é um simples conceito, não atendemos nele à realidade. Pelo contrário, a mera objectividade é algo de aconceptual. Mas a ideia indica como a realidade é dominada pelo conceito. Todo o real é uma ideia.

§ 7

A ciência pressupõe que a separação entre si mesma e a verdade já foi superada, ou que o espírito não pertence mais ao fenómeno, como ele se considera na doutrina da consciência. A certeza de si mesma abrange tudo o que é objecto da consciência, quer seja uma coisa externa ou também um pensamento produzido pelo espírito, porquanto ela não contém em si todos os momentos do ser em si e para si: *ser em si*, ou a simples unidade consigo mesma; ter *existência* ou determinidade,

ser-para-outro; e *ser-para-si*, regressado simplesmente a si mesmo na alteridade e no ser em si. A ciência não *busca* a verdade, mas está na verdade e é a própria verdade.

PRIMEIRA PARTE

O SER

Primeira Secção

QUALIDADE

§ 8

A qualidade é a determinidade imediata, cuja alteração é o passar para algo oposto.

A. SER, NADA, DEVIR

§ 9

O *ser* é a simples imediatidade sem conteúdo que tem o seu oposto no puro *nada*, e cuja união é o *devir*: enquanto passagem do nada para o ser é o *nascer*, inversamente, o *perecer*.

(O são entendimento humano, como a si mesma muitas vezes se denomina a abstracção unilateral, nega a união de ser e nada. Ou o ser é ou não é; não existe nenhum terceiro. O que é não começa; o que não é, também não. Por conseguinte, afirma a impossibilidade do *começo*.)

B. SER DETERMINADO

§ 10

O ser determinado é ser evolvido, especificado, um ser que tem ao mesmo tempo *relação com o outro*, portanto, com o não-ser.

§ 11

a) O ser determinado é, portanto, algo de dividido em si. Umas vezes, é *em si*, outras, é *relação* com o outro. O ser determinado, pensado com ambas as determinações, é *realidade*.

§ 12

b) Algo que está aí tem uma relação com outro. O outro é algo de determinado como não-ser de alguma coisa. Tem assim, antes de mais, um *limite* ou *termo*, e é *finito*. O modo como em si deve ser, é a sua *destinação*.

§ 13

O modo como algo é para outro, como ele com o outro se conecta, por conseguinte, é posto em si também imediatamente através do outro, é a sua *constituição*.

§ 14

O modo como algo, tanto em si como para o outro, é em si, é a sua *determinidade* ou *qualidade*. O limite não é apenas um simples cessar, mas pertence ao algo em si.

§ 15

c) Mediante a sua qualidade, em virtude do *que* ele é, algo está sujeito à mudança. Altera-se, enquanto a sua determinidade, em ligação com outro, se torna constituição.

C. SER-PARA-SI

§ 16

Quando a constituição em geral se supera mediante a mudança, também a própria mudança se supera. O ser retornou deste modo a si mesmo e exclui de si o outro. É *para si.*

§ 17

É *uno*, que se refere somente a si e se comporta como *repulsivo* perante o outro.

§ 18

Esta exclusão é ao mesmo tempo uma relação a outro e, por conseguinte, é simultaneamente *atracção.* Nenhuma repulsão sem atracção, e vice-versa.

§ 19

Ou então, com a repulsão do um, são imediatamente postos muitos uns. Mas os muitos uns não são entre si distintos. Um é o que é o outro. E assim é igualmente posta a sua ab-rogação, a atracção.

§ 20

O um é o que existe para si, que se distingue absolutamente dos outros. Mas enquanto esta distinção, a repulsão, se ab-roga mediante a atracção, a distinção é posta como *ab-rogada* e, portanto, como passada para outra determinação, a quantidade.

(Algo não tem significação alguma sem os seus limites. Se eu modifico os limites de algo, já não permanece o que é. Se

modifico os limites de um *campo*, permanece o campo que é e torna-se apenas algo de maior. Mas, aqui, não modifiquei os seus limites como campo, mas como *quantum.* Modificar a sua grandeza como campo significava fazer dele, por exemplo, um *bosque.*)

Segunda Secção

QUANTIDADE

§ 21

Algo é o que é mediante a qualidade. Em virtud da modificação da qualidade, não se altera apenas uma determinação de algo ou do finito, mas o próprio finito. Em contrapartida, a quantidade é a determinação que já não constitui a natureza da própria coisa, mas uma distinção *indiferente*, em cuja alteração a coisa permanece o que é.

§ 22

A quantidade é o ser-para si ou uno, *ab-rogado*. É, por conseguinte, uma *continuidade* ininterrupta em si mesma. Mas, visto que contém igualmente o um, inclui também em si o momento da *discreção*.

§ 23

a) A grandeza é ou contínua ou discreta. Mas cada uma destas duas *espécies* de grandeza têm em si tanto a discreção como a continuidade, e a diferença consiste apenas em que, na grandeza discreta, a discreção constitui o princípio, mas, na contínua, a continuidade.

§ 24

b) A grandeza ou quantidade é, enquanto quantidade limitada, um *quantum*. Visto que este limite nada é limitado em si e por si, um *quantum* pode ser *aumentado ou diminuído indeterminadamente*.

§ 25

O limite do *quantum* na forma do ser-em-si proporciona a grandeza *intensiva*; na forma da exterioridade, a grandeza *extensiva*. Mas não há um intensivo, que não tenha também a forma do ser determinado extensivo, e vice-versa.

§ 26

c) O *quantum* não tem em si quaisquer limites determinados. Não existe, pois, nenhum *quantum*, além do qual não se possa pôr um maior ou menor. O *quantum* que deve ser o último, além do qual não se deve pôr nenhum maior ou menor, chama-se habitualmente o *infinitamente grande* ou *infinitamente pequeno*.

§ 27

Mas assim cessa em geral de ser um *quantum* e é por si = 0. Tem ainda significado só como determinação de uma relação, em que já não tem grandeza alguma para si, mas unicamente uma determinação em relação a um outro. Este é o mais exacto conceito do *infinito matemático*.

§ 28

O infinito em geral é, no progresso infinito, antes de mais a ab-rogação do limite, quer seja qualitativo ou quantitativo, de

maneira que este limite vale como positivo e, por conseguinte, surge sempre de novo contra a negação. O *verdadeiro infinito*, porém, onde o limite se apreende como negação, é a *negação da negação*. Nele, através da passagem para além do finito, não se põe outra vez um novo limite, mas um ser determinado, mediante a superação do limite, estabelece-se novamente na identidade consigo.

§ 29 [29] ([1])

A ocorrência da ab-rogação do *quantum* no infinito significa que a determinação externa indiferente, que constitui o *quantum*, é superada e se torna uma determinação interna, qualitativa.

([1]) A partir daqui, o texto segue o manuscrito. As divergências quanto ao texto de Rosenkranz só se mencionam quando parecem relevantes; aditamentos derivados deste texto encontram-se em parênteses angulares. — Os números dos parágrafos introduziram-se no manuscrito a lápis (por Rosenkranz, segundo Hoffmeister). A numeração em parênteses rectos é do texto de Rosenkranz.

Terceira Secção

A MEDIDA

§ 30 [30]

A medida é um *quantum* específico, porquanto não é exterior, mas é determinado pela natureza da coisa, mediante a qualidade.

§ 31 [31]

Na mudança de um *quantum*, no aumento ou na diminuição que tem lugar no interior da medida, entra igualmente uma especificação, quando o indiferente e exterior aumento e decréscimo da grandeza é simultaneamente determinado e modificado pela natureza da própria coisa a partir de si.

§ 32 [32]

Quando a medida de uma coisa se altera, altera-se a própria coisa e algo se desvanece pela ultrapassagem da sua medida, crescendo ou diminuindo para além da mesma.

SEGUNDA PARTE

A ESSÊNCIA

§ 33 [33]

A essência é o ser que retorna a si da sua imediatidade, cujas determinações são ab-rogadas na unidade simples.

Secção Primeira

AS DETERMINAÇÕES DA ESSÊNCIA

§ 34

Determinações, enquanto pertencem ao ser imediato e não estão contidas na unidade interior, distinguem-se da essência como inessenciais.

§ 35

Quando as determinações essenciais estão contidas na unidade da essência, o seu ser determinado é um *ser-posto*, isto é, são, no seu ser determinado, não imediatamente e para si, mas mediatamente. São, pois, determinações de pensamento na forma de reflexões (1).

§ 36 [35]

1. A primeira determinação é a unidade essencial consigo mesmo; a *identidade*. Como proposição da identidade: A = A; ou negativamente, expressa como princípio da contradição: A não pode ser ao mesmo tempo A e não A.

(1) Rosenkranz: «§ 34. A essência aparece em si mesma e determina-se. Mas as suas determinações são na unidade. São apenas algo de *ser-posto*, i. é, não são imediatamente para si, mas tais que permanecem na sua unidade. São, pois, *relações*. São determinações de reflexão.»

§ 37 [36]

2. A determinação da *diversidade*, do ser determinado indiferente perante um outro, distinto graças a uma qualquer determinidade. A proposição que a exprime reza: não há duas coisas que sejam iguais entre si.

3. A *oposição*, como oposição de positivo e negativo, em que a determinidade de um se põe apenas por meio da determinidade de um outro das quais ao mesmo tempo cada uma é enquanto a outra é, mas só é enquanto ela não é a outra. Expressa numa proposição: algo é A ou não A, não existe um terceiro. (O princípio *exclusi tertii.*)

§ [38]

4. O terceiro termo, em que as determinações postas são em geral ab-rogadas, é a essência, a qual é por isso *fundamento*. A proposição do fundamento reza: tudo tem a sua *razão suficiente*.

(O fundamento é o que em geral põe, enquanto algo vem por ele à existência; esta não é uma passagem para determinações opostas, como o devir no ser, mas é aí uma unidade da relação; embora o ser determinado posto possa ser ao mesmo tempo uma forma diversa do seu fundamento, deve no entanto estar aí simultaneamente contido.)

§ 39 [38]

Enquanto o ser determinado imediato se considera apenas algo de posto, regressa-se a partir dele à essência, ou ao fundamento; é aqui o primeiro, aquilo de que se parte; mas em semelhante retorno ab-roga-se em contrapartida que ele seja o primeiro e reconhece-se o fundamento como o primeiro e o essencial.

§ 40 [39]

O fundamento contém aquilo que por ele se funda, segundo as suas determinações essenciais; a relação entre fundamento e fundado é uma [unidade] e não uma passagem para o oposto, embora o ser determinado fundado tenha uma forma diferente do seu fundamento, o qual é igualmente um ser determinado; e a determinação principal é o seu conteúdo comum.

Importa aqui apenas que algo se torne fundamento.

Segunda Secção

FENÓMENO

A. A COISA

§ 41

O fundamento é, antes de mais, a simples unidade de determinações distintas de modo que nele estas não são externas umas às outras, nem são separadas entre si. Têm aí a forma de realidades superadas; e o fundamento constitui o seu subsistir. Este todo como ser determinado é uma *coisa* de muitas propriedades.

§ 42

A coisa transita do fundamento para o ser determinado, enquanto este é o pôr que a si retorna, ou a distinção que se tornou idêntica consigo, portanto, a imediatidade restabelecida, um ser determinado que não é de per si imediato, mas pode chamar-se existência.

A existência é mediada pela ab-rogação da mediação; o fundamento esvanece-se na sua existência; (pensamos que o fundamento não se perde, porque permanece quanto ao seu conteúdo) (1).

(1) Rosenkranz: «§ 40. O fundamento estabelece-se no ser-aí pela sua determinação interna, um ser-aí que, enquanto provindo do fundamento, é existência.

§ 41. Enquanto uma totalidade de determinações da mesma o existente é a coisa.»

§ 43 [42]

As propriedades da coisa são determinações da sua existência, que têm entre si uma qualquer diversidade; e a coisa, enquanto simples identidade consigo, é igualmente indeterminada e indiferente perante elas como determinações.

A indiferença do seu subsistir é a coisa, significa *também*: a coisa *é* antes de existir.

§ 44 [43]

As determinações são, graças à coisidade, idênticas consigo; e a coisa nada mais é do que a identidade das mesmas consigo, pois isolada para si, esta não tem verdade alguma. Deste modo a coisa se resolve, pois, nas suas propriedades como em matérias que por si subsistem.

§ 45 [44]

Mas quando as matérias se unem na unidade de uma coisa, compenetram-se reciprocamente (são absolutamente porosas) e dissolvem-se uma nas outras. A coisa é assim a contradição em si, ou posta como algo que só em si mesmo se dissolve, como fenómeno.

B. FENÓMENO (1)

§ 46

1. A identidade consigo mesmo, que é tanto a coisa como as matérias, dissolveu-se; as determinações são, pois, tais, que não estão em si, mas apenas num outro; são apenas como postas, ou como fenómenos.

(1) Em Rosenkranz, os §§ 45-48 que se encontram sob este título têm uma redacção diferente, sobretudo reorganizações textuais e abreviações.

2. A identidade consigo no fenómeno é o indeterminado e o pura e simplesmente susceptível de determinação, o passivo, a *matéria*; a identidade das determinações na relação entre si constitui o activo, a *forma*.

§ 47

A essência deve manifestar-se, uma vez porque o ser determinado se dissolve em si mesmo e retorna ao seu fundamento — o fenómeno negativo; e outra vez, porquanto a essência como fundamento é simples imediatidade e, portanto, ser em geral. — Por mor da identidade do fundamento e da existência, nada há no fenómeno que não esteja na essência e, inversamente, nada há na essência que não esteja no fenómeno.

§ 48

Quando a matéria é determinada pela forma, ambas se pressupõem como autónomas e independentes uma da outra. Mas, em geral, não há forma alguma sem matéria, nem matéria sem forma. <A matéria e a forma geram-se *reciprocamente.*>

§ 49

Eternidade da matéria.

§ 50

A forma determina a matéria; age perante a mesma como frente a um outro. Esta actividade é um reflectir de duplo modo:

1. A forma põe determinações na matéria; tais determinações possuem a existência em si mesmas, ou ela própria constitui o subsistir das mesmas. Nesta exterioridade (que pertence à forma), porém, continuam a referir-se à sua unidade, ou são

reflectidas, e a forma permanece em geral na sua unidade consigo mesma.

§ 51

2. Quando a forma se refere à matéria, refere-se-lhe ao mesmo tempo como a um outro. Mas a matéria é identidade consigo mesma; a forma refere-se, pois, como determinante à identidade consigo mesma, ou reflecte-se assim em si, e esta identidade só tem lugar mediante tal reflexão. A matéria é, portanto, produzida pela determinação da forma (*). Ela é, pois, o pressuposto do determinar, mas um pressuposto que é ab-rogado mediante a actividade da forma e transformado em resultado.

A forma é finita, porquanto se contrapõe à força, tem nela o seu limite; igualmente a matéria, fora da qual a forma é, é matéria finita. — A forma comporta-se positiva e negativamente perante a matéria e perante si mesma; α) perante a matéria, αα) positivamente, põe as suas próprias determinações, ββ) negativamente, ab-roga a indeterminidade da matéria; β) perante si, αα) positivamente, põe as suas próprias determinações, reflexão em si. ββ) negativamente, ab-roga a sua identidade negativa consigo; dá às suas determinações subsistência, materialidade.

§ 52

Nesta essencial unidade da forma e da matéria, a forma, enquanto necessária relação das suas determinações, é a *lei* do fenómeno.

Forma e matéria são inessenciais ao separarem-se da coisa, da sua unidade.

O que aparece como posto sob a determinação da forma, o formado, constitui o conteúdo, que é diferente da própria forma, porquanto esta surge perante ela como uma relação externa.

(*) [À margem:] A matéria é já em 1. como a reflexão da forma em si.

§ 53

Além disso, quando as determinações postas pela forma são idênticas consigo mesmas, ou materiais, surgem como uma existência independente, e a referência recíproca das mesmas constitui a *relação*.

Forma e matéria não são aqui diferentes entre si, mas da sua unidade.

C. A RELAÇÃO

§ 54 [49]

A relação é uma referência recíproca de dois termos, que em parte têm uma existência indiferente, mas em parte cada um é apenas por meio do outro e na unidade do ser-determinado.

A relação é fenómeno.

§ 55 [50]

As determinações põem-se, uma vez, na forma da relação; outra vez, são apenas *em si* as determinações da forma e manifestam-se como uma imediata existência independente; são, sob este aspecto, um ser determinado pressuposto, que contém já em si mesmo interiormente a totalidade da forma, a qual só pode ter existência graças àquele ser determinado pressuposto, ou são enquanto *condições* e a relação uma relação condicionada.

§ 56 [51]

Nas condições e na relação condicionada, o fenómeno começa a regressar à essência e ao ser-em-si; mas nelas existe ainda a diferença entre o fenómeno como tal e enquanto é em-si.

§ 57 [52]

1. A relação imediata condicionada é a relação do todo e das partes; as partes, enquanto subsistentes por si fora da relação, são pura matéria e, portanto, não são partes; como partes, têm a sua determinação unicamente no todo e, para poderem ser partes, devem também ser capazes em si e para si de poderem entrar na relação com o todo; e, por conseguinte, as partes constituem o todo.

§ 58 [53]

2. O todo, como forma interiormente activa, é a *força*; esta não tem nenhuma matéria externa como sua condição, mas está na própria matéria (*). A sua condição é apenas um impulso externo, que a solicita. Este é ele próprio exteriorização de uma força e exige uma solicitação para se manifestar; existe, pois, um recíproco condicionar e ser-condicionado, que é, pois, incondicionado no todo (**).

§ 59 [54]

Segundo o conteúdo, a força, em virtude de em si conter enquanto forma as próprias determinações, apresenta na sua exriorização o que ela é em si, e nada existe na sua exteriorização que não esteja no seu interior.

§ 60 [55]

3. O conteúdo, que assim é incondicionado, comporta-se como interior apenas em relação a si mesmo enquanto exte-

(*) [À margem:] Elucidação a partir da força, idêntica; formalmente, nada segundo o conteúdo, não conhecemos a natureza da força, diz-se habitualmente.

(**) [À margem:] Um pressuposto de outro, que só é sob o pressuposto do primeiro, que também é ele próprio pressuposto.

rior; o exterior e o interior é o mesmo, só que considerado de lados diferentes; o interior é a integralidade das determinações do conteúdo enquanto condições, que têm igualmente um ser-determinado; o tornar-se-exterior é ele próprio a reflexão das mesmas em si, a recolecção na unidade de um todo, que assim recebe a existência.

Terceira Secção

A REALIDADE EFECTIVA

A. SUBSTÂNCIA (*)

§ 61 [56]

A substância é o conteúdo incondicionado do exterior e do interior, a essência que subsiste em si e para si; incondicionado quanto às determinações do conteúdo, pois ela não é determinada por um outro, e quanto à forma, porque a sua exterioridade está fundada na sua própria interioridade.

§ 62 [57]

Todas as existências determinadas e condicionadas são determinações fenoménicas da substância e têm uma existência mutável e transitória; são *acidentes*. Constituem na sua totalidade a substância.

§ 63

Os acidentes na sua multiplicidade representam as determinações conteudais da substância na sua essencialidade, de modo que percorrem o círculo das circunstâncias inessenciais, das

(*) [À margem:] *Causa sui, quod per se concipitur, cuius conceptio involvit existentiam, manifestatio sui*, mónadas.

quais cada uma se ab-roga numa outra, e apenas se conserva a simples determinação substancial. A substância é o *poder* dos acidentes, enquanto estes se ab-rogam em si próprios, mas ao mesmo tempo em tal ab-rogação se revela o substancial.

§ 64 [58]

Os acidentes, enquanto *em si* contidos na substância, são *possíveis*. A substância não é possível, mas é a própria possibilidade.

§ 65 [59]

Quando qualquer coisa é meramente pensada na forma do ser-em-si ou como não se contradizendo ou se representa em geral, denomina-se possível; é um ser-em-si, que é apenas algo de posto, não-em-si e para-si; uma determinação singular tem uma tal possibilidade separada da realidade efectiva.

Potenciar; o número ab-roga a acidentalidade (o seu ser imediato, acidental, que tanto pode ser 4 como 5, etc.), e nesta superação, modificação, manifesta-se a si mesmo, torna-se potência. — É, antes de mais, apenas acidental; algo de imediato; mas quadrado, cubo, é idêntico consigo, ter-se tornado-em-si. Altera-se, mas é o elemento determinante desta sua alteração; autodeterminação, ser-reflectido em si.

Acto e *potentia*. Diferença entre poder e possibilidade; — eu não posso.

§ 66 [60]

Algo é verdadeiramente possível só como totalidade das suas determinações em-si; o que esta possibilidade interior e perfeita tem não é apenas um ser-posto, mas um ser imediatamente *real* e em-si e para si. A possibilidade da substância é, pois, a sua realidade efectiva. <(Deus, por exemplo, é não só em geral, mas verdadeiramente possível. A sua possibilidade é uma possibilidade necessária. Ele é absolutamente real.)>

A *realidade efectiva* é o ser-reflectido em-si; como real — .

Ambos um ser-reflectido; possibilidade forma do ser-em-si; ser-reflectido negativo; ab-rogação da forma da indeterminidade.

§ 67 [61]

A conexão dos acidentes na substância é a sua *necessidade*. <Ela é a unidade da possibilidade e da realidade efectiva.> A necessidade é cega, enquanto a conexão é algo de meramente interno ou enquanto o efectivamente real não é ao mesmo tempo primeiro dado como *unidade* existente em si das suas determinações, como fim, mas resulta apenas da relação das mesmas.

Deus é a Ideia absoluta da razão, não um ser-posto, fantasia, não simplesmente algo de possível; é Ideia necessária; não posta por um pensar estranho.

O conhecimento de Deus é imediato e mediato, 1. como saber da razão acerca do seu absoluto, 2. mediado — ascensão a partir do finito, o qual é algo de simplesmente acidental, possível; algo de meramente posto, reflectido num outro; a sua reflexão em si mesmo é a sua realidade efectiva. Não se trata da possibilidade de Deus como fundamento, verdadeiramente primeiro — ou o positivo; — tal possibilidade é um mundo contingente, que em si mesmo se ab-roga, em si se reflecte a partir da sua reflexão noutro e é realmente e manifesta a realidade efectiva.

B. CAUSA

§ 68 [62]

A substância como potência é a manifestação de si mesma através da emergência e do desvanecimento dos acidentes. A substância activa, enquanto originária, está virada contra o acidental como para um outro, e é causa que age sobre este outro.

§ 69 [63/64]

A actividade da substância consiste em ela transformar o seu conteúdo originário em *efeito*, em algo de posto, que se encontra em algo de estranho. Nada há no efeito que não esteja na causa, e a causa é causa só no efeito.

Um tijolo que cai é causa da morte de um homem, o ar paludoso de uma região é causa de febres; aquele é em primeiro lugar apenas causa de uma pressão e este de humidade predominante. Mas o efeito em algo de real, que tem ainda outras determinações, transforma-se aí num outro resultado.

§ 70

O efeito é α) mediante um outro, a causa; esta, como actividade, esvanece-se no efeito; β) o outro como causa desapareceu; mas o efeito é posto, está *no* outro.

§ 71

Segundo a forma, a causa distingue-se de tal modo do efeito que aquela é a realidade efectiva que age originariamente a partir de si; este, porém, é posto e está num outro (*); como determinação num outro, em algo de real, ele entra em relação com as determinações do mesmo e conserva assim uma figura, que já não lhe pertence como efeito.

§ 72 [65]

A causa passa para o efeito, mas nós, inversamente, vamos do efeito para a causa, retrocesso este que pertence antes de mais à reflexão externa. Enquanto a própria causa tem um conteúdo determinado, é contingente e deve pôr-se como efeito, obtemos a regressão de uma série de causas e de efeitos até ao infinito. Inversamente, aquilo de que deriva o efeito é algo

(*) [À margem:] Necessidade, mas o todo, acidental.

de originário, é causa e suscita num outro o seu efeito; — a mesma série como progresso infinito.

Reflexão externa: a causa é uma coisa diferente do efeito; — é diferença da coisa; — reflexão absoluta, mesmo conteúdo — a mesma coisa — chuva e humidade — é só identidade da coisa — 2. no efeito, encontra-se o que existe na causa; conhecemos um a partir do outro — identidade externa — forma e conteúdo ou coisa confundem-se; causa e efeito é diferença da forma; a causa conta como coisa e, em seguida, de novo apenas como forma.

O efeito só tem realidade efectiva em conexão com aquilo com que ele é posto.

C. ACÇÃO RECÍPROCA

§ 73 [66] (*)

Enquanto algo de real acolhe em si o efeito, mas ao mesmo tempo se constitui como causa e se afirma contra a acção como contra algo que lhe é exterior, reage, e a reacção é igual à acção.

A causalidade tem algo de originário, a causa, mas é evanescente, extingue-se (não deve, pois, absolutamente remontar-se dela para uma outra causa), etc.

O efeito no real B põe-se de novo para a causa; eis uma acção negativa, isto é, o efeito é ab-rogado, portanto, reacção.

§ 74 [67]

A reacção exercita-se sobre a primeira causa, a qual é assim posta como efeito <ou se transforma em algo de posto>, e assim nada mais acontece a não ser que ela agora se põe como é em si, a saber, como algo de não verdadeiramente originário mas de transitório).

(*) [Antes, entre parênteses:]

§. Aquilo sobre que a causa age é também causa, mas perante aquela primeira causa, que por este meio se torna, vice-versa, efeito. Este determinar recíproco da causalidade que a si retorna é a interacção.

§ 75 [68] (*)

A acção recíproca consiste, pois, no seguinte; o que é efeito é, reciprocamente, causa, e o que é causa é, inversamente, também efeito. Há aqui a verdadeira originariedade quando a causa passa para o efeito, para o ser-posto, mas, quanto à coisa, permanece a mesma e também, quanto à forma, restabelece-se no seu ser-posto.

§ 76

Ou a acção recíproca é a mediação consigo mesma, em que o originário se determina, ou se torna algo de posto, mas assim reflecte-se em si e só como tal reflexão-em-si é verdadeira originariedade.

(*) [Antes, entre parênteses:]
§. (A retroacção é uma causalidade condicionada.) A *interacção*, porém, é um determinar recíproco que a si retorna, incondicionado. O efectivamente real, sobre o qual age uma causa, é também causa, e enquanto originário não produz o seu efeito porque um outro actuou antes sobre o mesmo.

APÊNDICE SOBRE AS ANTINOMIAS

§ 77 [69]

As categorias são simples determinações, mas as que não constituem os primeiros elementos da determinação só o são enquanto se reduzem à simplicidade como momentos entre si opostos. Ora, quando uma tal categoria se predica de um sujeito e ao mesmo tempo se desenvolvem por meio da análise aqueles momentos contrapostos, ambos se devem predicar do sujeito; e deste modo nascem proposições antinómicas, das quais cada uma tem a mesma verdade.

§ 78 [70] (1)

Kant chamou sobretudo a atenção para as antinomias, no entanto, não esgotou a antinómica da razão, pois expôs apenas algumas formas da mesma. São elas as seguintes:

(1) Para os §§ seguintes, cf. p. 116 [36/68]-[56/88] (depois completados); Rosenkranz segue de perto o texto de Kant; cf. *Crítica da Razão pura* B 452 ss.

§ 79 [71/72]

I. *Antinomia*
SOBRE A FINITUDE OU INFINIDADE DO MUNDO, EM RELAÇÃO AO TEMPO E AO ESPAÇO

a) Antinomia da finitude ou infinitude do mundo, quanto ao tempo.

Tese: [O mundo tem um começo no tempo.
Demonstração: Se se admite que o mundo não tem começo segundo o tempo, então, até cada instante dado decorreu uma eternidade e, por conseguinte, passou-se uma série infinita de estados sucessivos das coisas no mundo. Mas a infinidade de uma série consiste em que ela não pode completar-se graças à síntese sucessiva. Por conseguinte, uma série cósmica infinita é impossível; logo, é necessário um começo do mundo no tempo.]

[*Antítese*: O mundo não tem nenhum começo no tempo e é infinito no tempo.
Demonstração: Se se admitir que ele tem um começo, deveria haver, antes do começo, um tempo em que ele não existiu — tempo vazio. Mas, num tempo vazio, nada pode surgir; com efeito, não há nele condição alguma do ser determinado, e o ser determinado tem um ser determinado como condição ou é limitado apenas por outra realidade limitada. Por conseguinte, o mundo não pode ter começo algum, mas todo o ser determinado pressupõe um outro, e assim até ao infinito.]

§ 80 [73]

As demonstrações desta antinomia reduzem-se, em suma, à antítese directa:

1. O mundo é finito segundo o tempo, ou tem um limite; a saber, o agora na demonstração da tese é o momento presente, no qual a infinidade seria já passada, isto é, finito.

2. O ser determinado não tem um limite no não-ser-determinado, no tempo vazio, mas unicamente num ser determinado; as realidades que se limitam encontram-se também numa positiva relação recíproca, e uma tem ao mesmo tempo a mesma determinação que a outra; por isso, se cada ser determinado é limitado por um outro ser determinado e cada qual é ao mesmo tempo algo de finito, isto é, algo que deve ser ultrapassado, então o progresso põe-se até ao infinito (*).

§ 81 [74]

A verdadeira solução desta antinomia é que nem aquele limite nem este infinito são por si algo de verdadeiro; efectivamente, o limite é tal que deve ser ultrapassado; e este infinito é apenas um para o qual renasce sempre o limite e para além do qual existe apenas um negativo vazio. A verdadeira infinidade é a reflexão-em-si, e a razão não considera o mundo temporal, mas o mundo na sua essência e no seu conceito.

§ 82 [75/76]

b) Antinomia da Finitude ou da Infinidade do Mundo no Espaço.

[*Tese*: O mundo é limitado segundo o espaço.
Demonstração: Se se admitir que ele é ilimitado, então, é um todo infinito, dado, de coisas que existem contemporaneamente, e é também em geral um objecto. Semelhante todo pode apenas, graças à síntese das partes contidas, considerar-se como completo. Para tal integração seria, porém, necessário um tempo infinito, o qual se deveria considerar como decorrido, o que é impossível. Por conseguinte, um agregado infinito de coisas existentes não pode considerar-se como um todo dado, portan-

(*) [À margem:] Terra limita terra — Terra mediante terra, e não por ar.

to, como um todo dado no mesmo momento. Logo, o mundo não é infinito, mas encontra-se encerrado em limites.]

[*Antítese*: O mundo é ilimitado segundo o espaço.
Demonstração: Se se admitir que o mundo é ilimitado, então encontra-se num espaço vazio ilimitado. O mundo teria, portanto, uma relação com o espaço vazio. Seria uma relação com nenhum objecto; mas semelhante relação, por conseguinte, a do mundo com o espaço vazio, é nada. Logo, o mundo é infinito.]

§ 83 [77]

As demonstrações destas proposições antinómicas fundam-se precisamente de igual modo em afirmações directas.

1. A demonstração da Tese faz remontar a integração da totalidade, presente num só instante, do mundo espacial à sucessão do tempo em que deveria ocorrer a síntese, o que em parte é incorrecto, e em parte supérfluo; com efeito, no mundo espacial, não se fala de uma sucessão, mas de uma simultaneidade. Ao assumir-se um tempo infinito decorrido, assume-se um agora; igualmente se assume no espaço um aqui, isto é, um limite do espaço em geral.

2. Quando é preciso ir além dos limites do espaço em geral, põe-se assim o negativo do limite (o oposto, o progresso até ao infinito), mas visto que este é essencialmente apenas um negativo do limite, é por ele condicionado, e tal como na antítese da antinomia precedente se estabelece de igual modo o progresso infinito.

§ 84 [78]

II. *Antinomia*
SOBRE A SIMPLICIDADE OU A COMPOSIÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS

Tese: Toda e qualquer substância consta de partes simples.
Demonstração: Se se admitir que as substâncias compostas não são constituídas por partes simples, então, se toda a composição se removesse mentalmente, não restaria nenhuma parte componente e, visto que não há partes simples, nada restaria, portanto, também nenhuma substância. Logo, não se pode remover mentalmente toda a composição; mas se o composto não consta, por seu turno, de substâncias, então, a composição é apenas uma relação causal das mesmas, sem a qual elas devem subsistir como essência que se mantém por si. Por conseguinte, o composto substancial deve consistir em partes simples.

§ 85 [79]

Antítese: Nenhuma coisa composta no mundo consta de partes simples, e nada de simples nela existe.
Demonstração: Suponha-se que uma coisa composta consta de partes simples. Porque toda a relação exterior, por conseguinte, também toda a composição de substâncias, é unicamente possível no espaço, então, de tantas partes em que consiste o composto deve igualmente constar o espaço que ele ocupa. Ora, o espaço não consta de partes simples, mas de espaços. Logo, cada parte do composto deve ocupar um espaço. As partes absolutamente primeiras de todo o composto são, porém, simples. Ora, visto que todo o real que ocupa um espaço engloba em si uma multiplicidade de elementos que se encontram fora uns dos outros (*), portanto, é composto, o simples

(*) [À margem:] Modo de consideração sensível.

seria então um composto substancial; o que é contraditório.

§ 86 [80]

A demonstração da tese contém a afirmação directa de que a composição é algo de contingente — relação externa —, e que portanto o simples é o essencial. — A demonstração da antítese [inclui] também directamente a afirmação que as substâncias são essencialmente espaciais, portanto, compostas. — Esta antinomia é em si igual à precedente: a oposição de um limite e da ultrapassagem do mesmo.

§ [81]

III. *Antinomia* (*)
SOBRE A OPOSIÇÃO DA CAUSALIDADE SEGUNDO AS LEIS NATURAIS E SEGUNDO A LIBERDADE

Tese: A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de que se podem derivar os fenómenos do mundo. Para os explicar, é necessário admitir ainda uma causalidade pela liberdade.

Demonstração: Se se admitir que não há outra causalidade a não ser segundo as leis da natureza, então, tudo o que acontece pressupõe um estado antecedente, ao qual ele se segue inevitavelmente segundo uma regra. Ora, o próprio estado antecedente deve ser algo que aconteceu, porque se sempre tivesse sido, também a sua consequência não teria surgido, mas sempre teria sido. Portanto, visto que a causalidade da própria causa é algo que aconteceu, produz-se assim um progresso infinito da série das causas e dos efeitos, isto é, uma série só incompleta e, portanto, apenas uma causa não suficientemente determinada e fundamental.

(*) [À margem:] Na explicação, não se acoitar em algo de livre.

Há, pois, que supor uma causalidade que seja absoluta espontaneidade, isto é, causa livre, que começa por si mesma uma série de fenómenos, a qual decorre segundo leis naturais.

§ [82]

[*Antítese*: Não há nenhuma causalidade mediante a liberdade, mas tudo no mundo acontece simplesmente segundo leis da natureza.

Demonstração: Suponhamos que há uma causalidade segundo a liberdade, a saber, uma faculdade de iniciar pura e simplesmente um estado, portanto, também uma série de consequências do mesmo; também assim se iniciará pura e simplesmente a determinação da espontaneidade, pelo que nada se antepõe em virtude do qual se determine a acção da liberdade. Mas todo o começo do agir pressupõe um estado da causa ainda não agente, e um começo pura e simplesmente primeiro da acção pressupõe um estado que não tem qualquer relação de causalidade com o estado precedente da mesma causa, isto é, não se segue de modo nenhum. Logo, a liberdade absoluta opõe-se à lei causal.]

§ 87 [83]

Esta antinomia funda-se em geral na oposição que a relação de causalidade em si tem, a saber, a causa é α) uma realidade originária e algo que primeiro se move a si mesmo; β) mas é um condicionado por algo sobre o qual ela age e em seguida, a sua actividade passa para o efeito. Não deve, pois, considerar-se como algo de verdadeiramente originário, mas, mais uma vez, também como algo de *posto*. Segundo o primeiro aspecto, supõe-se uma causalidade absoluta, a causalidade mediante a liberdade; mas, quanto ao segundo aspecto, a causa torna-se ela própria algo de acontecido, por meio do qual surge o progresso até ao infinito.

§ 88 [84]

A verdadeira solução desta antinomia é a acção recíproca, pois a causa, que passa para o efeito, tem novamente neste uma reacção causal, em virtude da qual a primeira causa se torna efeito, algo de posto; nesta reciprocidade está, pois, implícito que nenhum dos dois momentos da causalidade é algo de absoluto para si, mas só o é o círculo em si fechado da totalidade, o qual é em si e para si.

§ [85]

[IV. *Antinomia*]

[*Tese*: No mundo, há algo que é pura e simplesmente um ser necessário.

Demonstração: O mundo sensível, enquanto totalidade dos fenómenos, contém ao mesmo tempo uma série de mudanças. Cada mudança, porém, está sob a sua condição, sob a qual ela é necessária. Ora, todo o condicionado pressupõe, quanto à sua existência, uma série integral de condições até ao absolutamente incondicionado, que é o único absolutamente necessário. Deve, pois, existir algo de absolutamente necessário, se existe uma mudança como sua consequência. Semelhante necessário, porém, também pertence ao mundo sensível. Com efeito, se se admitir que ele está fora deste, então, a série das mudanças mundanas tiraria dele o seu começo sem que, no entanto, esta causa necessária pertencesse ao mundo sensível. Ora, isto é impossível; com efeito, visto que o começo de uma série temporal só pode ser determinada por aquilo que segundo o tempo precede, a condição suprema do começo de uma série ainda não existia; por conseguinte, esta suprema condição deve pertencer ao tempo, portanto, ao fenómeno ou ao mundo sensível; logo, no mundo encerra-se algo de pura e simplesmente necessário.]

§ [86]

[*Antítese*: Nenhum ser pura e simplesmente necessário existe no mundo ou fora do mundo como sua causa.

Demonstração: Se se admitir que o próprio mundo é em si ou que nele existe um ser necessário, existiria na série das suas mundanças ou um começo que seria incondicionadamente necessário, portanto, sem causa — o que contradiz a lei dinâmica do ser-determinado de todos os fenómenos —, ou a própria série seria sem começo algum e, apesar de contingente e condicionada em todas as suas partes, pura e simplesmente necessária e incondicionada, contudo, na totalidade — o que em si mesmo é contraditório, porque a existência de uma multiplicidade não pode ser necessária se nenhuma parte singular da mesma não tiver em si uma existência necessária. Suponhamos, além, disso, que existe uma causa cósmica pura e simplesmente necessária fora do mundo, então, seria ela a começar em primeiro lugar a existência das mudanças mundanas e a sua série; por começar a agir, a sua causalidade pertenceria ao tempo e, portanto, ao conjunto dos fenómenos; logo, não estaria fora do mundo. Por conseguinte, nem no mundo nem fora do mundo existe qualquer ser pura e simplesmente necessário.]

§ 89 [87]

Esta antinomia encerra, na globalidade, a mesma oposição que a precedente (*). O condicionado pressupõe uma condição e, decerto, uma condição absoluta que não tem a sua necessidade num outro, mas é necessária em si e para si; porém, por estar em conexão com o condicionado, ela própria pertence à esfera do condicionado, ao mundo; segundo aquele lado, põe-se um ser absolutamente necessário, mas, segundo este, uma necessidade relativa e, portanto, a contingência. — Mas en-

(*) [À margem:] Mediação.

quanto ela pertence à esfera do condicionado ou ela própria é toda esta esfera, é só algo de condicionado em geral.

O condicionado *tem* uma condição — encerra a condição no seu conceito; absolutamente separado;

A condição contém o condicionado no seu conceito; ela própria *é* condicionada. O condicionado *tem* uma condição ou *é* condicionado.

TERCEIRA PARTE

O CONCEITO

LÓGICA SUBJECTIVA

§ 90 [88]

A lógica subjectiva já não tem como seu objecto a categoria e a determinação da reflexão, mas conceitos. A primeira é o ser numa determinidade como limite; a segunda é a essência numa determinação que é mediada pelo pressuposto de um outro. Em contrapartida, o conceito é o originário, enquanto a sua determinação é a sua reflexão em si mesmo; ou ele é um todo simples, que contém em si as suas determinações e do qual derivam todas as suas determinações.

§ 91 [89] (*)

A lógica subjectiva compreende três objectos principais: 1. o conceito, 2. o fim, 3. a ideia; a saber, 1. o conceito formal ou o conceito como tal, 2. o fim, o conceito em relação com a sua realização ou a sua objectivação, 3. a ideia, o conceito real ou objectivo.

(*) [Por cima, entre parênteses:]

§. O conceito tem os momentos da universalidade, da particularidade e da individualidade; mas os momentos são, em rigor, cada qual a totalidade e são apenas esta posta numa determinação, de modo que os momentos constituem conjuntamente de novo a totalidade.

I. *O Conceito*

§ 92 [90]

A lógica formal tem três objectos: conceito, juízo e silogismo.

A. O CONCEITO

§ 93 [91]

O conceito compreende os momentos da singularidade, da particularidade e da universalidade; contém-nos como determinações essenciais e distintas e, ao mesmo tempo, estão nele superados, e o conceito é a simples igualdade consigo.

§ 94 [91]

A *singularidade* é a reflexão negativa do conceito em si, a que inerem as determinações enquanto ab-rogadas, como momentos, e que, enquanto ela própria determinada, exclui de si outras determinações, ou é absolutamente determinada.

§ 95 [91]

A *universalidade* é a reflexão positiva do conceito em si, na qual não se exclui o oposto, mas antes ela o inclui em si, de modo que permanece ao mesmo tempo perante ele indiferente e indeterminada.

§ 96 [91]

A *particularidade* é a relação recíproca da singularidade e da universalidade; é o universal posto numa determinação.

§ 97 [92]

Assim como as determinações se distinguem entre si como momentos do conceito, assim se distinguem também conceitos de conteúdo diverso, como conceitos do universal, do particular e do singular.

§ 98 [93] ([1])

O universal subsume ou compreende *sob si* o particular e o singular, assim como o particular subsume também o singular; — o singular engloba *em si* o particular e o universal, e o particular compreende o universal.

O singular tem as mesmas determinações que o particular e o universal, ou ao mesmo tempo ainda outras; o mesmo se passa com o particular perante o universal. Por conseguinte, o que vale para o universal vale também para o particular e o singular; e o que vale para o particular, vale de igual modo para o singular. Mas não inversamente.

O universal, porém, é *mais extenso* do que o particular e o singular, e o particular mais extenso do que o singular (*). O universal vai além do singular e do particular. A saber, o universal não se atribui apenas a este particular e singular, mas também a outros; e o particular atribui-se também a vários singulares.

§ 100 [94]

As determinações particulares, que o mesmo universal tem sob si, estão *coordenadas* umas com as outras; assim se diz também das que o mesmo singular em si compreende. Mas num singular, por ser exclusivo, não podem estar coordenadas as determinações que o estão no universal.

([1]) Cf. p. 164 § [17].

(*) [À margem:] Em virtude da universalidade, o indivíduo ou o particular vai além de si mesmo.

§ 101

As determinações coordenadas no universal são *contraditórias*, porquanto uma tem o significado essencial de ser o que a outra não é, ou são opostas entre si como positiva e negativa. São *contrárias*, porquanto se põem apenas como diversas uma da outra, ou uma tem ainda uma determinação positiva, segundo a qual não é imediatamente oposta à outra. Só que as determinações contraditórias têm também necessariamente o momento da indiferença perante as outras, e as contrárias têm igualmente em si o momento da oposição.

Contraditório não é, em rigor, simplesmente oposto enquanto tal — (como também efectivamente o positivo e o negativo), mas um conteúdo, imediatidade, que é *ao mesmo tempo* positiva e negativa.

No oposto, a relação a outro é todo o conteúdo, todas as determinações. A relação é aqui ao mesmo tempo repulsiva reflexão em si.

B. JUÍZO

§ 102 [95]

No juízo, ab-roga-se a unidade absoluta em que os momentos estão no conceito; ele é a relação das determinações do conceito, enquanto cada uma vale ao mesmo tempo como própria, existente para si e independente das outras (*).

No juízo, o ser-outro ingressa no conceito.

Juízo algo de subjectivo; sujeito e predicado aparecem como indiferentes, separados, exteriores, e só por nós são unidos, externamente; é. Temos aqui um sujeito e aqui um predicado, que *atribuímos* àquele.

O juízo deve tornar-se *objectivo*.

Separação (no juízo) do sujeito e do predicado, da coisa e da reflexão.

— O juízo mata o conceito; os homens não podem tolerar o juízo acerca de si; torna-se potência... [?] — porque determinação singular; [são] mais do que isto; — ele *é* também isto.

(*) [À margem:] Inversamente, elevo-a assim a algo de universal.

§ 103 [96]

O juízo contém 1. o sujeito como o lado da singularidade ou particularidade, 2. o predicado, como o lado da universalidade, que é igualmente uma universalidade determinada ou uma particularidade, porquanto compreende só uma das múltiplas determinações do sujeito; 3. a simples relação, privada de conteúdo, do predicado com o sujeito: *é*, a cópula.

Em relação à reflexão externa. Sujeito é um objecto, acerca do qual se julga; predicado é a determinação do pensamento, o subjectivo.

§ 104 [97]

As espécies do juízo indicam os diversos graus em que o predicado se eleva à universalidade essencial, ou a relação exterior do sujeito e do predicado torna-se relação interna do conceito. <O sujeito encontra-se, umas vezes, em identidade imediata com o predicado; ambos são uma só e mesma determinidade de conteúdo; mas, outras vezes, são diferentes. O sujeito é um conteúdo mais múltiplo do que o predicado abstracto e, segundo a forma, é algo de contingente.>

a. Qualidade dos Juizos ou Juízos de Inerência

§ 105

No juízo, o predicado é imediatamente uma propriedade, a saber, uma qualquer determinidade do sujeito, das muitas que lhe advêm, e que tem apenas a forma imediata da universalidade. Juízo qualitativo.

«Esta casa é de pedra»; eis uma determinação singular, de que a casa tem várias; não expressa a universalidade interna da casa. — «Esta casa é uma coisa»; não exprime a sua peculiaridade. É de pedra, tem mais determinidades deste género; de pedra não é a sua determinação *universal* — que englobava o que a casa seria.

§ 106

Há, em primeiro lugar, 1. um juízo *positivo*, quando ao sujeito em geral se atribui um tal predicado. Este engloba, quanto ao conteúdo, o momento da determinidade e, quanto à forma, o momento da universalidade; e o juízo, segundo o conteúdo, refere: o singular é assim determinado; segundo a forma: o singular é universal.

α) A determinidade de conteúdo é αα) distinção do sujeito relativamente a outro (vermelho, não verde); exclusão; ββ) Juízo, distinção do sujeito relativamente a si mesmo (vermelho, não... [?], etc.); com efeito, o predicado contém *apenas* uma das suas determinidades; divisão, separação do sujeito de si.

β) A determinação de forma, universalidade, αα) comparação do sujeito com outros; também outras coisas são vermelhas; ββ) comparação, identificação consigo mesmo; com efeito, o predicado é o que o sujeito é; é o ser do sujeito, o ser-posto.

§ 107

O juízo, em ambos os pontos de vista, deve [2.] expressar-se também negativamente, a saber: 1. o singular também não é assim determinado, mas de outro modo; 2. o singular não é um universal, mas um particular. — *Juízo negativo.*

§ 108

Em ambos os pontos de vista, este juízo é ainda positivo; no primeiro, é apenas negada uma qualquer determinidade do sujeito, mas deixa-se que ele tenha uma outra desta esfera universal; no outro ponto de vista, a negação é somente a limitação da universalidade na particularidade.

§ 109

O juízo negativo, como o idêntico, pode inverter-se.

§ 110

Porém, 3. se o singular não é também um particular, mas o singular é igualmente apenas um singular (*); e assim é por ele ab-rogada não apenas qualquer determinidade de uma esfera universal, mas toda a determinação da mesma e, portanto, em geral, a própria esfera. — *Juízo infinito* — na forma positiva como juízo idêntico, na negativa como inconsistente.

b. Quantidade dos Juízos ou Juízos da Reflexão

§ 111

Os juízos da quantidade encerram uma comparação de vários sujeitos em relação a um predicado. O juízo quantitativo é 1. *singular*, cujo sujeito é *esta* coisa, e deve ter por predicado uma qualidade que se refere apenas a este sujeito.

§ 112

2. O juízo *particular* tem como determinação do sujeito *alguns* [indivíduos], pelo que é efectivamente indeterminado, e de cada juízo positivo semelhante vale igualmente o seu juízo negativo.

§ 113

3. O juízo *universal* tem a totalidade como determinação do seu sujeito, o qual é deste modo determinado, particular.

A necessidade começa no juízo universal. Se todos os sujeitos têm uma qualidade, então há necessidade.

(*) [À margem:] Lesão da personalidade — Diferença entre direito civil e direito criminal.

c. Relações dos Juízos ou Juízos da Necessidade

§ 114

Os juízos da relação expressam uma relação interna, necessária, do predicado ao sujeito.

O juízo *categórico* tem como predicado a essência e a natureza universal do sujeito.

§ 115

O juízo *hipotético* contém, na plena diversidade de conteúdo do sujeito e do predicado, a necessária relação dos mesmos entre si.

§ 116

O juízo *disjuntivo* tem por sujeito algo como uma esfera universal que se exprime no predicado, na sua plena particularização ou nas suas diversas determinações, que tanto se referem conjuntamente ao universal como reciprocamente se excluem em relação ao sujeito.

8

DOUTRINA DO DIREITO, DOS DEVERES E DA RELIGIÃO PARA A CLASSE INFERIOR (*)

(1810 ss.)

(*) Texto segundo Rosenkranz (Primeiro Curso; *Obras*, Vol. XVIII, p. 3 ss.). — Aditamentos entre parênteses de Rosenkranz, segundo ditados de Hegel.

INTRODUÇÃO

§ 1

O objecto desta doutrina é a vontade humana e, claro está, segundo a relação da vontade particular com a vontade universal. Como vontade, o espírito comporta-se de um modo prático. A atitude *prática*, pela qual ele põe na sua indeterminidade uma determinação ou no lugar das determinações que nele existem sem a sua cooperação outras que derivam dele próprio, deve distinguir-se da sua atitude *teorética*.

§ 2

A consciência em geral é a relação do eu a um objecto, quer seja interno ou externo. O nosso saber contém, em parte, objectos que conhecemos através das percepções sensíveis; e, em parte, objectos que têm o seu fundamento no próprio espírito. Aqueles constituem o mundo *sensível*, e estes o mundo *inteligível*. Os conceitos jurídicos, éticos e religiosos pertencem a este último.

§ 3

Na relação do eu e do objecto entre si, o eu é: 1) como *passivo*, e o objecto como a causa das determinações em mim.

Neste caso, as representações determinadas que tenho em mim derivam de que objectos imediatamente existentes exercem sobre mim uma impressão. Esta é a consciência *teorética*. Quer ela se comporte como *percipiente* ou como *imaginação*, ou ainda como *pensante*, o seu conteúdo é já sempre dado e existente, e no pensamento o seu conteúdo é o que é-em-si. — 2) Pelo contrário, o eu aparece como consciência prática, quando as determinações do eu devem não só ser determinações do seu representar e pensar, mas passar para o ser determinado externo. Aqui, eu determino as coisas ou sou a causa das mudanças dos objectos dados.

§ 4

A faculdade prática determina-se em geral e interiormente a partir de si mesma. O conteúdo das suas determinações pertence-lhe e ela reconhece-as como próprias. — Mas tais determinações são inicialmente apenas interiores e, portanto, separadas da realidade da exterioridade; devem, porém, tornar-se exteriores e realizar-se. Isto acontece através do *agir*, por meio do qual as determinações práticas interiores recebem uma exterioridade, isto é, um ser-aí externo. — Inversamente, isto pode também assim considerar-se: ab-roga-se uma exterioridade existente e faz-se coincidir com a determinação interior.

§ 5

A determinação interior da consciência prática é ou *tendência*, ou *vontade propriamente dita*. A tendência é um autodeterminar-se natural, que se funda em sentimentos limitados e tem um fim limitado além do qual não vai, ou seja, é a faculdade não livre, imediatamente determinada, a *faculdade inferior de desejar*, segundo a qual o homem se comporta como um ser natural. — Pela *reflexão*, ele vai além da tendência e dos seus limites. Por ela compara a tendência não só com o meio da sua satisfação, mas também estes meios, como ainda as próprias tendências entre si e com os fins da sua essência, e com a conclusão da reflexão ou se abandona à satisfação da tendência, ou a suspende e a ela renuncia.

§ 6

A vontade propriamente dita ou a *faculdade superior de desejar* é: 1) pura *indeterminidade* do eu que, como tal, não tem nenhuma limitação nem nenhum conteúdo imediatamente existente na natureza, e é em si indiferente perante toda a determinidade; 2) eu posso, ao mesmo tempo, passar para uma *determinidade* e fazer minha uma ou outra que, em seguida, transfiro para a realidade efectiva.

§ 7

A *liberdade abstracta* da vontade consiste, pois, na indeterminidade ou igualdade do eu consigo mesmo em que uma determinação só é enquanto ele a faz sua, ou a põe em si; mas, ao mesmo tempo, permanece aí igual a si mesma e pode, de novo, abstrair de toda a determinação. — Podem, sem dúvida, propor-se à vontade, *a partir de fora*, vários estímulos, motivos, leis, mas, quando o homem os segue, isso só acontece enquanto a vontade os faz seus e a tal se decidiu. — Isso acontece também com as determinações da faculdade inferior de desejar, ou o que provém das tendências e inclinações *naturais*.

§ 8

A vontade tem *responsabilidade* 1) enquanto a sua determinação é feita sua por ela *própria*, ou pertence à sua decisão: eu quis; 2) enquanto uma vontade conhece as determinações que serão produzidas pela sua acção tal como ela reside na sua decisão ou com ela se conectam de um modo necessário e imediato.

§ 9

O *acto* é em geral a modificação produzida e a determinação do ser determinado. Mas à acção pertence só o que do acto reside na decisão ou estava na consciência. Portanto, o que a vontade reconhece como próprio.

§ 10

A vontade livre, enquanto livre, não está vinculada à determinidade e à particularidade pela qual um indivíduo se distingue de um outro, mas é vontade mais universal e o singular é, segundo a sua vontade pura, uma essência universal.

§ 11

A vontade pode, certamente, acolher em si e fazer seu um variegado conteúdo externo, isto é, não proveniente da sua essência. A este respeito, permanece igual a si mesma só segundo a forma, a saber, enquanto é consciente de poder igualmente de novo abstrair de todo o conteúdo e restabelecer a sua pureza, mas não segundo o conteúdo que é a essência. Ela é, *portanto*, em geral só *arbítrio*.

§ 12

Mas se a vontade é *verdadeira* e absolutamente livre, o que ela quer ou o seu conteúdo nada mais pode ser do que ela própria. Só pode querer em si mesma e ter-se a si mesma como objecto. A vontade pura quer, pois, não um qualquer conteúdo particular em virtude da sua particularidade, mas que a vontade enquanto tal, no seu fazer, *seja livre* e *deixada livre*, ou que tenha lugar a vontade universal.

A doutrina do direito, dos deveres e da religião representa a mais directa determinação e desenvolvimento deste princípio geral da vontade.

ELUCIDAÇÕES À INTRODUÇÃO

§ 1

Os objectos são o particular, o que são pela sua *determinação*; — um objecto sensível, por exemplo, pela sua figura, grandeza, peso, cor, pela conexão mais ou menos estreita das suas partes, pelo fim com que se utiliza, etc. Ora bem, se na representação se deixam de lado as determinações de um objecto, isso diz-se: *abstrair*. Resta assim um objecto menos determinado, ou um *objecto abstracto*. Mas se da representação tiro apenas uma só das suas determinações, também ela é uma *representação abstracta*. O objecto deixado na integralidade das suas determinações denomina-se um objecto *concreto*. Se abstraio de *todas* as determinações, resta-me apenas a representação do objecto totalmente abstracto. Quando se diz «coisa», *pensa-se* certamente em algo de determinado, mas fala-se de algo inteiramente indeterminado, pois é o nosso pensamento que reduz a esta abstracção de simples coisa uma coisa efectivamente real.

A *percepção sensível* é, em parte, externa; em parte, interna. Mediante a externa, percepcionamos as coisas que estão espacial e temporalmente fora de nós, e que ao mesmo tempo de nós distinguimos. Pela percepção sensível interna, advertimos estados, em parte, do nosso corpo, em parte, da nossa alma. Uma parte do mundo sensível contém objectos e as suas determinações como, por exemplo, as cores a que subjaz o sensível e que receberam uma forma espiritual. Quando digo «esta mesa é preta», falo, antes de mais, deste objecto singular concreto; em segundo lugar, o predicado preta, que eu dela

afirmo, é um universal que vale não já simplesmente para este singular, mas convém a mais objectos. O preto é uma representação simples. — É *imediatamente* que sabemos de um objecto propriamente concreto. O imediato tornar-se-consciente é a *intuição*. Pelo contrário, uma representação geral abstracta é uma representação *mediata*, porque só mediante ela conheço uma outra, a saber, por meio da abstracção ou da omissão de outras determinações que, no concreto, se encontram ligadas. — Uma representação concreta *analisa-se* ao explicarem-se as determinações que se encontram, que estão unidas no concreto. O mundo inteligível recebe do espírito o seu conteúdo, em geral puras representações universais, por exemplo, ser, nada, propriedade, essência e similares.

§ 2

A primeira fonte do nosso conhecimento é a *experiência*. À experiência pertence em geral o termos percepcionado alguma coisa. Mas deve também fazer-se uma distinção entre percepção e experiência. A percepção contém, em primeiro lugar, apenas um único objecto, que agora por acaso e assim e outras vezes pode ser diversamente constituído. Quando eu *repito* a percepção e na percepção repetida noto e retenho o que em todas estas percepções permanece igual a si mesmo, isto é uma experiência. A experiência compreende sobretudo *leis*, isto é, uma conexão de dois fenómenos de tal modo que, quando um é dado, também o outro se segue sempre. Mas a experiência contém apenas a universalidade de um tal fenómeno, não porém a necessidade da conexão. A experiência ensina apenas que algo é assim e como acontece ou existe, mas não ainda as razões ou o porquê.

Visto que há muitíssimos objectos, dos quais não podemos pessoalmente fazer a experiência, por exemplo, o passado, temos também de fundar-nos na *autoridade* de outrem. Também esses objectos, que temos por verdadeiros com base na autoridade de outrem, são objectos de experiência. *Cremos*, com base na autoridade de outrem, naquilo que é *verosímil*. Muitas vezes, temos por verosímil o que de facto é inverosímil. Mas,

justamente, *o inverosímil é muitas vezes o verdadeiro*. — (Um evento confirma-se, sobretudo, pelas consequências e pela múltipla conexão das circunstâncias de que nós próprios fizemos a experiência. Os homens que contam alguma coisa devem ter *credibilidade*, isto é, terem-se encontrado em tais circunstâncias que possam ter conhecimento da coisa. Do seu tom podemos inferir a sua honestidade, se quiserem dizer isso ou se aí têm qualquer interesse. Quando os escritores escrevem sobre o governo de um tirano e lhe tecem encómios, vemos que estes são adulações. Se ouvimos alguém contar algo em que ele próprio esteve envolvido sentir-se-á que relata para sua própria vantagem. Mas se alguém exalta muito uma boa qualidade ou acção do seu inimigo devemos crer no que diz.)

A experiência ensina, pois, como os objectos são feitos, não como têm de ser, nem como deverão ser. Este conhecimento provém apenas da *essência* ou do *conceito* da coisa. Só ele é verdadeiro. Porque aprendemos a conhecer os fundamentos do objecto a partir do conceito, devemos também conhecer os conceitos das determinações jurídicas, morais e religiosas.

Para as determinações do que é justo e bom podemos, antes de mais, ater-nos à experiência em geral e, claro está, em primeiro lugar, à *externa*, ou seja, ao *curso do mundo*. Podemos ver o que vale como justo e bom ou o que se comprova como justo e bom. A este respeito importa observar 1) que, para saber que acções são justas ou boas e quais as que são injustas ou más, se deve possuir de antemão o conceito do justo e do bom; 2) se, pois, se quisesse ater ao que o curso do mundo mostra também como válido, *nada de determinado* se produziria a este respeito. Na consideração dos resultados ou da experiência, chegar-se-ia à convicção que consigo se traz. No curso do mundo, porque ele próprio é o acontecer heterogéneo, cada qual pode encontrar confirmação para a sua convicção subjectiva, por mais diversa que seja.

Mas há também, em segundo lugar, uma experiência *interna* acerca do justo, do bem e do religioso. Julgamos por meio do nosso *ânimo* ou *sentimento* que algo acerca deste modo de agir é bom ou mau; temos também um sentimento da religião; somos afectados religiosamente. O que o sentimento diz como uma *aprovação* ou *desaprovação* do mesmo modo de agir con-

têm apenas a imediata afirmação ou a asseveração de que algo é assim ou não é assim. O sentimento não fornece nenhumas razões e não fala segundo razões. Seja qual for o sentimento que tenhamos, de aprovação ou de desaprovação, é também uma mera experiência do ânimo. — Mas o sentimento é em geral *inconstante* e *variável*. Num momento é assim constituído, e noutro, de um modo diferente. O sentimento é, em geral, algo de *subjectivo*. Quando um objecto está no sentimento, está simplesmente em mim como indivíduo particular. Quando digo: «sinto algo assim», ou «algo está assim no meu ânimo», digo apenas que ele em mim está assim. Deixo por decidir se ele também está assim noutrem. Se, a propósito de alguma coisa, apelo apenas para o meu sentimento, não quero referir-me a razões, portanto, também não ao universal. Retiro-me para mim mesmo e exprimo apenas como a coisa está em mim e não como é, objectiva e universalmente em si e para si. O *objectivo*, ou o universal, é o inteligível ou o conceito.

Se verdadeiramente se quer conhecer o que é uma rosa, um cravo, um carvalho, etc., ou compreender o seu conceito, deve em primeiro lugar compreender-se o conceito mais elevado que lhes está subjacente, portanto, aqui, o conceito de uma planta; e, de novo, para compreender o conceito de planta, importa novamente conceber o conceito mais alto de que depende o conceito de planta e este é o conceito de um corpo orgânico. — Para ter a representação de corpos, planos, linhas e pontos, é necessário ter a representação de espaço, porque o espaço é o universal; inversamente, o corpo, o plano, etc., são apenas determinações particulares do espaço. Assim também o futuro, o passado e o presente pressupõem o tempo como seu fundamento universal e o mesmo acontece também com o direito, com o dever e a religião, a saber, eles são determinações particulares da *consciência*, que é o seu fundamento universal.

§ 3

Na consciência temos habitualmente diante de nós o objecto, ou seja, sabemos apenas do objecto e não sabemos de nós. Mas, nestas coisas, o *eu* está essencialmente presente. Enquanto para nós em geral representamos apenas um objecto, temos uma consciência e, claro está, do objecto. Enquanto representamos a *consciência*, somos conscientes da consciência, ou seja, temos uma consciência da consciência. — Na nossa vida comum, temos uma consciência, mas não somos conscientes de que somos consciência; temos muita coisa, e também o corpóreo, *sem termos consciencia*; por exemplo, possuímos as actividades vitais que pertencem à nossa autoconservação, sem por isso termos uma consciência da sua exacta constituição, que só adquirimos na ciência. Também do ponto de vista espiritual somos muita coisa que não conhecemos. — Os objectos *externos* da nossa consciência são tais que os distinguimos de nós e lhes atribuímos uma existência independente de nós. Os objectos *internos*, pelo contrário, são determinações ou faculdades, forças do eu. Não existem umas fora das outras, mas aquilo em que elas existem é o eu. — A consciência comporta-se ou de modo teorético, ou de modo prático.

§ 4

A consciência *teorética* considera o que é, e deixa-o como é. A *prática*, pelo contrário, é a consciência activa que não deixa assim o que é, mas nele suscita mudanças e a partir de si gera determinações e objectos. — Na consciência, pois, estão presentes de dois modos o eu e o objecto. O eu, determinado pelo objecto, ou o objecto determinado por mim. — No primeiro caso, comporto-me teoreticamente. Acolho em mim as determinações do objecto, *tais como são*. Deixo o objecto como ele é, e procuro ajustar-lhe as minhas representações. Tenho em mim representações, e o objecto tem também em si determinações. O conteúdo do meu representar deve ser constituído como constituído é o objecto. As determinações do objecto em si são regras para mim. A *verdade* das minhas representações consiste em elas coincidirem com a constituição e as determinações do próprio objecto. A lei da nossa consciência, enquanto é teorética, não é ser completamente passiva, mas dirigir a sua actividade de modo a acolher o objectal. Qualquer

coisa pode ser objecto da nossa percepção sem que, por isso, dela tenhamos consciência, se para aí não dirigirmos a nossa actividade. A actividade no receber é a *atenção*.

§ 5

Movemos em nós as representações, que adquirimos mediante a atenção, com a *imaginação*, cuja actividade consiste em suscitar, ao lado da intuição de um objecto, a imagem de um outro objecto que de qualquer modo está ou estava ligado ao primeiro. Não é necessário que o objecto a que a imaginação religa a imagem de um outro esteja presente, mas ele pode estar também presente só na representação. A obra mais difundida da imaginação é a *linguagem*. A linguagem consiste em sinais e sons externos, por meio dos quais se dá a conhecer o que se pensa, sente ou adverte. A linguagem consiste em *palavras*, que nada mais são do que sinais dos pensamentos. Para estes sinais, a *escrita* com *letras* proporciona novamente sinais. Ela dá a conhecer os nossos pensamentos, sem que então seja necessário falar. — A *escrita hieroglífica* distingue-se da escrita literal porque abrange em si imediatamente *pensamentos completos*. — Na *fala*, está sensivelmente presente um certo som; temos aí a intuição de um som. Não nos atemos a esta impressão, mas a nossa imaginação insere nela a representação de um objecto não presente. Há, pois, aí duas coisas diferentes, uma determinação sensível e, a ela unida, uma representação. A representação considera-se aqui apenas como a essência e como o significado do sensivelmente presente, que assim é um mero sinal. O conteúdo *dado* contrapõe-se a um outro conteúdo, que é *produzido* por nós.

§ 6

Na vida comum, representação e pensamento *permutam-se*, e chamamos também pensamento ao que é apenas representação da imaginação. Na *representação*, temos diante de nós uma coisa também segundo o seu ser-aí exterior inessencial. No

pensamento, pelo contrário, separamos da coisa o exterior, o simplesmente inessencial e relevamos a coisa apenas na sua essência. O pensar através da aparência externa penetra na natureza íntima da coisa e faz dela o seu objecto. Deixa de lado o elemento contingente de uma coisa. Não toma uma coisa como ela é em si enquanto aparência imediata, mas distingue o inessencial do essencial e, por conseguinte, abstrai deste. — Na intuição, temos diante de nós objectos singulares. O pensamento *relaciona*-os uns aos outros, ou *compara*-os. Na comparação, realça o que entre si têm de *comum* e deixa de lado o que os *diferencia*, e obtém assim representações *universais*. — A representação universal *contém menos* determinidade do que o objecto singular, que pertence a este universal, pois só se obtém o universal mediante a eliminação do singular. Em contrapartida, o universal *abrange mais* sob si, ou tem um âmbito muito mais vasto. Enquanto o pensamento produz um objecto universal compete-lhe a actividade do abstrair e, assim, a *forma* da universalidade como, por exemplo, no objecto universal «homem». Mas o *conteúdo* do objecto universal não lhe compete enquanto actividade abstractiva, mas é dado ao pensamento e existe para si, independemente dele.

Ao pensamento cabem ainda várias determinações que, entre os diversos fenómenos, exprimem uma *conexão*, a qual é *universal* e *necessária*. A conexão, tal como é na intuição sensível, é só exterior ou causal e pode ser assim ou também não ser assim. Uma pedra, por exemplo, faz com a sua queda uma impressão numa massa mole. Na intuição sensível, situa-se o cair da pedra e o facto de sucessivamente, no tempo, existir uma concavidade na massa, onde a pedra a tocou. Estes dois fenómenos, o cair da pedra e a concavidade na massa, sucederam-se no tempo. Semelhante conexão, porém, não contém ainda nenhuma necessidade, mas poderia, segundo a expressão, e sob as mesmas condições, ter lugar um deles e não se lhe seguir o outro. Se, pelo contrário, a relação dos dois fenómenos entre si se determinar como um nexo de causa e efeito, ou como *causalidade*, este nexo é necessário, ou seja, é uma conexão do entendimento. E consiste em que, quando um ocorre sob as mesmas condições, também o outro aí está implicado.

Estas determinações são formas do pensar. O espírito põe-nas apenas *a partir de si mesmo*, mas são *ao mesmo tempo, determinações do ente*. Só pela reflexão chegamos ao que é fundamento e consequência, interno e externo, essencial ou inessencial. O espírito não tem consciência de pôr arbitrariamente estas determinações, mas exprime assim algo que existe para si, sem a sua colaboração.

§ 7

Pressupõe-se em geral, ao dizer-se que o espírito recebe determinações, a indeterminidade do eu ou do espírito. As determinações do espírito pertencem-lhe, mesmo quando as recebeu de outros objectos. Se há alguma coisa que, enquanto conteúdo dele independente, também dele não procede, pertence-lhe sempre no entanto a forma; por exemplo, na imaginação, a matéria provém decerto da intuição, mas a forma consiste no modo como esta matéria se coadunou diversamente de como existia originalmente na intuição. Numa representação pura, por exemplo, a do animal, o conteúdo determinado pertence à experiência, mas o universal é a forma que provém do espírito.

Esta forma é, pois, o determinar específico do espírito. Na faculdade teorética, a diferença essencial é constituída pelo facto de que só a forma reside no determinar do espírito; pelo contrário, na prática, também o conteúdo provém do espírito, por exemplo, no direito, o conteúdo é a liberdade pessoal. Esta pertence ao espírito. A faculdade prática reconhece como suas as determinações, na medida em que em geral as quer. Mesmo se surgem como determinações estranhas ou dadas, cessam de ser determinações estranhas enquanto eu as quero. Transformo o conteúdo para mim, ponho-o graças a mim.

§ 8

A faculdade teorética começa a partir de um ser determinado, de um existente exterior e faz dele uma representação. A prática, pelo contrário, começa numa determinação interna.

Esta chama-se *decisão*, propósito, directriz e faz o interior efectivamente exterior, dá-lhe um ser determinado. Este passar de uma determinação interior para a exterioridade chama-se *agir*.

§ 9

O agir é em geral uma união do interior e do exterior. A determinação interna, a partir da qual começa, deve, segundo a forma que raramente é interior, ser ab-rogada e tornar-se exterior; o conteúdo desta determinação deve permanecer; por exemplo, o propósito de construir uma casa é uma determinação interior cuja forma consiste no facto de ser, em primeiro lugar, apenas propósito; o conteúdo compreende o plano da casa. Se agora se remove a forma, resta todavia o conteúdo. A casa que se deve construir segundo o propósito e aquela que se constrói segundo o plano são a mesma casa.

Inversamente, o agir é também um *superar o exterior*, tal como ele está imediatamente à mão; por exemplo, para a construção de uma casa, o terreno, as pedras, a madeira e os restantes materiais modificam-se de múltiplos modos. A figura do exterior faz-se diversa. Ele é inserido numa conexão inteiramente diversa do que antes era. Semelhante modificação acontece em conformidade com um fim, a saber, o plano da casa, e com esta realidade interior faz-se também coincidir o exterior.

§ 10

Os animais também têm um comportamento prático perante o que lhes é exterior. Agem por instinto, de harmonia com um fim, portanto, racionalmente. Mas visto que o fazem inconscientemente, no seu caso só impropriamente se pode falar de um agir. Eles têm *apetites* e *tendências*, mas nenhuma *vontade* racional. No caso do homem, a propósito do seu impulso ou do seu desejo, fala-se também de vontade. Mas, falando com maior exactidão, distingue-se a vontade do desejo; para a distinguir do desejo genuíno, a vontade denomina-se então como

a mais alta faculdade de desejar. — Nos animais, é preciso distinguir o *instinto* dos seus impulsos e apetites, pois o instinto é certamente um fazer que deriva dos apetites ou do impulso, mas não está encerrado na sua exteriorização imediata; tem ainda uma outra consequência, igualmente necessária para o animal. É um fazer em que reside uma relação também a algo de diferente; por exemplo, o armazenamento de grãos por muitos animais. Isto não é ainda toda a acção, mas reside ainda aí um fim que vai mais além, a saber, a sua alimentação para o futuro.

O impulso é, em primeiro lugar, algo de *interior*, algo que inicia a partir de si um movimento, ou suscita desde si uma modificação. O impulso parte de si mesmo. É desperto por circunstâncias exteriores, mas já existia independentemente delas, não é por elas produzido. As causas mecânicas produzem efeitos simplesmente externos ou mecânicos, que são completamente determinados pelas suas causas nos quais, pois, nada se contém que não exista já na causa; por exemplo, quando imprime o movimento a um corpo, neste nada há a não ser o movimento comunicado, ou quando tinjo um corpo ele nada mais tem do que a cor comunicada. Pelo contrário, quando exerço uma influência sobre um ser vivo, tal influência faz dele algo de inteiramente diverso do que imediatamente era. A eficácia do ser vivo é assim excitada a mostrar-se a partir de si na sua peculiaridade.

Em segundo lugar, o impulso é 1) *limitado* quanto ao conteúdo; 2) do ponto de vista da sua satisfação, enquanto dependente de causas, de circunstâncias exteriores, *casual.* O impulso não vai além do seu fim e, por isso, diz-se cego. Satisfaz-se e as consequências são as que se querem.

O homem não é o que a si mesmo põe os seus impulsos, mas tem-nos imediatamente, ou pertencem à sua *natureza.* A natureza, porém, está submetida à necessidade, porque tudo nela é limitado, relativo, ou simplesmente só em relação a algo de diferente. Mas o que está em relação com algo de diverso não é para si mesmo, é dependente do outro. Tem aí o seu fundamento e é algo de *necessário.* Enquanto o homem tem imediatamente determinados impulsos, está sujeito à natureza e comporta-se como um ser necessário e não livre.

§ 11

Só o homem pode, como pensante, *reflectir* sobre os seus impulsos, que em si têm para ele necessidade. Reflexão significa, em geral, redução [?] do imediato. A reflexão da luz consiste em os seus raios, que por si se transmitiriam em linha recta, serem desviados desta direcção. — O espírito tem reflexão. Não está vinculado ao imediato, mas quer passar para algo de diverso; por exemplo, de um acontecimento à representação das suas consequências, ou de um acontecimento semelhante, ou também da sua causa. O espírito, porque ultrapassa algo de imediato, afastou este de si. Reflectiu-se em si mesmo. *Entrou em si.* Reconheceu o imediato, enquanto lhe contrapõe um outro como algo de limitado. Existe, portanto, uma diferença muito grande em *ser* ou *ter* simplesmente algo, ou também *saber* que se é ou se tem isto; por exemplo, a ignorância ou a rudeza das disposições [de ânimo] ou da conduta são limitações que se podem ter, sem saber que se têm. Enquanto sobre elas se reflecte ou se conhecem, deve também conhecer-se o seu contrário. A reflexão acerca delas é já um primeiro passo para além delas.

Os impulsos, como determinações naturais, são limitações. Por meio da reflexão acerca deles o homem começa em geral a ir além deles. A primeira reflexão concerne aqui aos *meios,* se eles são adequados ao impulso, se assim o impulso será satisfeito; além disso, se também os meios não são demasiado importantes para os sacrificar a este impulso.

A reflexão compara os diferentes impulsos e os seus fins com o *fim fundamental* do ser. Os fins dos impulsos particulares são limitados, mas contribuem, cada qual no seu género, para a obtenção do fim fundamental. Este é, no entanto, mais intimamente aparentado com um do que com o outro. A reflexão deve, pois, confrontar os impulsos para ver se estão vinculados ao fim fundamental e se o mesmo é mais fomentado pela satisfação daqueles. Na reflexão, começa a passagem da faculdade inferior de desejar para a superior. O homem já não é, aqui, um simples ser natural, ou já não se encontra na esfera da necessidade. Algo é necessário enquanto só isto e não algo de diferente pode acontecer. Perante a reflexão

não está apenas um objecto imediato, mas também um outro ou o seu oposto.

§ 12

A reflexão há pouco descrita é, no entanto, em rigor apenas *relativa*. Ultrapassa, sem dúvida, algo de finito, mas chega sempre de novo a algo de finito; por exemplo, se no espaço ultrapassarmos um lugar, apresenta-se-nos um outro ainda maior, mas é sempre um espaço ou lugar limitado, e assim sucessivamente até ao infinito. Do mesmo modo, se retrogradarmos do tempo presente para o passado, podemos imaginar um período de dez mil ou também de trinta mil anos. Semelhante reflexão vai, pois, de um determinado ponto no espaço ou no tempo para um outro, mas não sai do próprio espaço ou tempo. É também o que acontece na reflexão prática relativa. Esta abandona uma determinada inclinação, desejo ou impulso e passa a um outro impulso, desejo ou inclinação, abandona de novo também estes e assim sucessivamente. Enquanto é relativa, recai sempre apenas num impulso, vagueia apenas no meio dos desejos e não se eleva acima de toda a esfera dos impulsos.

A reflexão prática *absoluta*, porém, eleva-se acima de toda a esfera do finito ou abandona a esfera da nossa inferior faculdade de desejar, em que o homem é determinado pela natureza e depende do exterior. A *finitude* consiste em geral em que algo tem um limite, isto é, que aqui é posto *o seu não-ser* ou que ele aqui acaba; que, portanto, se relaciona com algo de outro. A reflexão *infinita*, porém, consiste em que eu já não me refiro a algo de outro, mas a mim mesmo, ou que eu sou objecto para mim mesmo. Esta relação *pura* comigo mesmo é o *eu*, a raiz do próprio ser infinito. É a plena abstracção de tudo o que é finito. O eu como tal não tem nenhum conteúdo dado pela natureza ou imediato, mas tem-se apenas a si mesmo como conteúdo. *Esta pura forma é para si ao mesmo tempo o seu conteúdo*. Cada conteúdo dado pela natureza é 1) algo de limitado: mas o eu é ilimitado; 2) é imediatamente o conteúdo da natureza: o eu puro, porém, não tem nenhum

conteúdo imediato, pois ele só é mediante a abstracção de todo o outro.

§ 13

O eu é, antes de mais, o puro indeterminado. Mas pode, por meio da sua reflexão, passar da indeterminidade à determinidade, isto é, ao ver, ouvir, etc. Nesta determinidade, já se tornou *dissemelhante* a si, mas permaneceu ao mesmo tempo na sua indeterminidade, isto é, pode, ao expor-se a ela, retornar de novo a si mesmo. Aqui se inclui também o decidir, pois ele é precedido pela reflexão e consiste em eu ter diante de mim várias determinidades numa massa indeterminada, as quais, no entanto, devem ser pelo menos estas duas, a saber, uma qualquer determinação de algo, ou também a sua exclusão. A decisão elimina a reflexão, o avançar e retroceder de um para o outro fixa uma determinidade e fá-la sua. A condição fundamental do *concluir*, da possibilidade de se decidir, ou de reflectir antes da acção, é a absoluta indeterminidade do eu.

§ 14

A liberdade da vontade é a liberdade em geral e todas as outras *liberdades* são apenas aspectos seus. Quando se diz «a liberdade *da vontade*» não se pensa como se, fora da vontade, houvesse ainda uma força, uma propriedade, uma faculdade, que tivesse também liberdade. Assim como, ao falar-se da omnipotência de *Deus*, não se entende justamente, como se além d'Ele, houvesse ainda outros seres que tivessem a omnipotência. Há, no entanto, a liberdade civil, a liberdade de imprensa, a liberdade política, religiosa. Estas espécies de liberdade são o universal conceito de liberdade, enquanto se aplica a relações ou objectos particulares. A *liberdade religiosa* consiste em que representações religiosas, práticas religiosas não nos são impostas, isto é, nela há apenas tais determinações que eu reconheço como minhas, as faço minhas. Uma religião que me é imposta, ou em relação à qual não me comporto como

ser livre, não é a minha, mas permanece para mim sempre estranha. — A liberdade *política* de um povo consiste em constituir um Estado próprio e — o que vale como vontade nacional universal — em decidir através de todo o povo, ou através dos que pertencem ao povo e que ele, visto que todo o outro cidadão tem direitos iguais aos deles, pode reconhecer como seus.

§ 15

É habitual expressar-se assim: a minha vontade foi determinada por estes *motivos*, *circunstâncias*, estímulos e impulsos. Esta expressão implica, em primeiro lugar, que eu a este respeito me comportei passivamente. Mas, na verdade, não me comportei só passivamente, mas também de um modo essencialmente activo, a saber, que a minha vontade acolheu estas circunstâncias como motivos, deixa-as valer como motivos. A relação de causalidade não tem aqui lugar. As circunstâncias não se comportam como causas nem a minha vontade como efeito das mesmas. Segundo esta relação, o que reside na causa deve necessariamente seguir-se. Mas, como reflexão, posso ir além de toda a determinação que é posta pelas circunstâncias. Enquanto o homem alegar que foi desencaminhado pelas circunstâncias, atractivos, etc., quer afastar de si a acção, mas reduz-se assim a um ser não livre ou natural, ao passo que a sua acção é, em verdade, sempre a sua própria, e não a de um outro ou o efeito de algo de externo. As circunstâncias ou motivos têm sobre o homem tanto poder quanto ele próprio lhes conceder.

As determinações da inferior faculdade de desejar são determinações naturais. Enquanto tais, não parece necessário nem possível que o homem as faça suas. Como determinações só naturais, não pertencem ainda à sua vontade ou à sua liberdade, pois a essência da sua vontade é que nada nele exista que ele próprio não tenha feito seu. Pode, pois, considerar o que pertence à sua natureza como algo de *estranho*, que, portanto, apenas está nele e lhe pertence só enquanto o faz seu, ou segue com decisão os seus impulsos naturais.

§ 16

Atribuir a um homem a *responsabilidade* de uma acção significa imputá-la ou *atribuí-la* a ele. Às crianças, que se encontram por enquanto no estado da natureza, não se pode ainda imputar acção alguma; ainda não são susceptíveis de imputação; assim também os loucos ou os débeis mentais.

§ 17

Na diferença entre acto e acção, reside a distinção dos conceitos de culpa, tal como ocorrem nas *representações* trágicas *dos antigos* e nos nossos conceitos. Nas primeiras, o acto é atribuído ao homem em toda a sua extensão. Ele deve pagar por *tudo*, e não se discrimina se ele conheceu somente uma parte do acto e não a outra. Representa-se aqui como um saber absoluto em geral, não apenas como um relativo e contingente; ou seja, o que ele fez considera-se em geral como *seu* acto. Não se lhe desconta *uma parte* e se imputa a outro ser; por exemplo, Ájax, quando matou os bois e as ovelhas dos Gregos na demência da cólera por não ter recebido as armas de Aquiles, não lançou a culpa para a sua loucura, como se nessa ocasião tivesse sido um outro ser, mas tomou sobre si toda a acção, como seu autor e por vergonha suicidou-se.

§ 18

Se a vontade não fosse universal, não se encontrariam quaisquer *leis* genuínas, nada que pudesse obrigar verdadeiramente a *todos*. Cada qual poderia agir segundo o seu bel-prazer e não respeitaria o arbítrio de um outro. Que a vontade seja universal segue-se do conceito da sua liberdade. Os homens, considerados segundo a sua *aparência*, mostram-se como muito diversos em relação à vontade em geral, quanto ao carácter, aos costumes, à tendência, às disposições particulares. São portanto indivíduos *particulares* e distinguem-se uns dos outros pela natureza. Cada um tem em si disposições e determina-

ções, que faltam ao outro. Estas diferenças dos indivíduos não pertencem à vontade, porque ela é livre. A liberdade consiste justamente na indeterminidade do querer ou no facto de que ela não tem em si nenhuma determinidade natural. A vontade é, pois, em si uma vontade universal. A particularidade ou a singularidade do homem não se opõe à universalidade da vontade, mas está-lhe subordinada. Uma acção que jurídica ou moralmente ou de qualquer outro modo é excelente, é decerto realizada por um indivíduo, mas todos lhe dão o seu assentimento. Reconhecem-se, pois, nela a si mesmos ou a sua própria vontade. — Surge aqui o mesmo caso que nas *obras de arte.* Também os que não teriam podido produzir uma tal obra encontram aí expresso o seu próprio ser. Uma tal obra revela-se assim como verdadeiramente universal. Recebe uma aprovação tanto maior quanto mais dela se desvaneceu o particular do autor.

Pode acontecer que não se tenha consciência da própria vontade universal. O homem pode crer que algo vai totalmente contra a sua vontade, embora seja todavia a sua vontade. O delinquente, que é punido, pode verdadeiramente desejar que a punição dele se desvie; mas a vontade universal implica que o delito seja castigado. Deve, pois, admitir-se que na verdade absoluta do próprio delinquente se depara com a necessidade de ele ser castigado. Ao ser castigado, há a exigência de que também ele compreenda que é justamente punido e, ao compreender isso, pode decerto desejar ser liberto da pena como de um mal externo mas, ao admitir que é justamente castigado, a sua vontade universal concorda com a pena.

§ 19

O *arbítrio* é liberdade, mas é liberdade *formal*, ou liberdade enquanto a minha vontade se relaciona com algo de *limitado.* É preciso distinguir dois aspectos: 1) enquanto a vontade não permanece na igualdade consigo mesma e 2) enquanto permanece na igualdade consigo mesma.

Ad 1) Enquanto a vontade quer *algo*, tem um conteúdo determinado, limitado. É, pois, desigual consigo mesma, porque

é aqui efectivamente determinada, mas em si e para si é indeterminada. O limitado que ela em si acolheu é algo de diferente do que ela própria é; por exemplo, quando eu quero caminhar ou ver, sou um caminhante ou vidente. Comporto-me, portanto, dissimilarmente comigo mesmo, porque andar ou ver é algo de limitado e não é igual ao eu.

Ad 2) Mas aqui, segundo a forma, comporto-me também em igualdade comigo mesmo ou sou livre porque, enquanto sou assim determinado, me considero ao mesmo tempo como algo de *estranho*, ou distingo este ser-determinado de mim, do eu, porque andar, ver assim não está em mim por natureza, mas porque eu próprio o pus na minha vontade. Mas, claro está, isso é ao mesmo tempo algo de estranho, porque o fiz meu e em tal tenho para mim a minha vontade.

Ora, esta liberdade é uma liberdade formal, porque na *igualdade* comigo mesmo está *simultaneamente* também presente a *desigualdade* comigo, ou há em mim algo de limitado. Quando, na vida comum, falamos de liberdade, entendemos habitualmente por ela o arbítrio ou a liberdade relativa de eu poder fazer ou também omitir algo. — Numa vontade limitada, podemos ter uma liberdade formal, enquanto distinguimos de nós este determinado ou sobre ele reflectimos, ou seja, que também estamos para além dele. — Quando mergulhamos na paixão ou agimos compelidos pela natureza, não temos liberdade formal alguma. Pois o nosso eu submerge-se inteiramente neste sentimento, não nos parece ser algo de limitado. O nosso eu também não se encontra ao mesmo tempo de fora, não se distingue dele.

§ 20

A vontade absolutamente livre distingue-se da relativamente livre ou do arbítrio em virtude de a liberdade absoluta se ter apenas a si mesma como objecto, ao passo que a relativa tem como objecto algo de limitado. A vontade relativa, por exemplo, dos desejos, tem apenas a ver com o objecto. A vontade absoluta, porém, distingue-se também da *obstinação.* Esta tem em comum com a vontade absoluta que não tem tanto a ver

com a coisa, mas antes com a vontade enquanto vontade, de modo a que a sua vontade seja respeitada. Importa, no entanto, distinguir as duas. A obstinação permanece na sua vontade só porque esta é a sua vontade, sem a seu respeito ter um fundamento racional, isto é, sem que a sua vontade seja algo de universalmente válido. — Tanto é necessário ter *força* de vontade, que persiste num fim racional, como é de rejeitar a obstinação, porque é totalmente impessoal e exclusiva perante os outros. A vontade verdadeiramente livre não tem nenhum conteúdo casual. E só ela própria não é casual.

§ 21

A vontade não tem a ver com qualquer particularidade. Enquanto a vontade estiver neste caso é arbítrio, pois este tem um interesse limitado e tira as suas determinações dos impulsos e tendências naturais. Semelhante conteúdo é dado e não posto absolutamente pela vontade. O princípio fundamental da vontade é, pois, que a sua liberdade tenha lugar e se mantenha. Sem dúvida, ela exige, além disso, ainda outras determinações. Tem ainda muitos fins determinados, disposições, circunstâncias, etc.; estes, porém, não são fins da vontade em si e para si, mas constituem *fins* porque são *meios* e *condições* para a realização da liberdade e da vontade, a qual faz necessariamente disposições e leis para a limitação do arbítrio, das inclinações e do simples prazer, sobretudo dos impulsos e dos desejos que se referem apenas a fins naturais; por exemplo, a *educação* tem o fim de fazer do homem um ser independente, isto é, um ser dotado de vontade livre. Com este propósito, impõem-se às crianças muitas limitações do seu prazer. Devem aprender a obedecer para que seja superada a sua vontade singular ou própria, ademais, a tendência das inclinações e dos desejos sensíveis, e assim se liberte portanto a sua vontade.

§ 22

O homem é um ser livre. Isto constitui a determinação fundamental da sua natureza. Mas, além disso, tem ainda outras

exigências necessárias, fins e impulsos particulares, por exemplo, o impulso para o conhecimento, para a conservação da sua vida, da sua saúde, etc. O direito não tem como objecto o homem segundo estas determinações *particulares*. Não tem o fim de o fomentar em relação às mesmas ou de lhe prestar, a este respeito, uma ajuda particular.

Em segundo lugar, o direito não depende da *intenção* que se tem. Pode fazer-se algo com uma intenção muito boa, mas nem por isso a acção se torna legal; pode até, não obstante, ser ilegal. Por outro lado, uma acção, por exemplo, a afirmação da minha propriedade, pode ser plenamente legal e haver aí, no entanto, uma intenção má, enquanto não olho apenas ao direito, mas procuro antes prejudicar o outro. Sobre o direito enquanto tal esta intenção não tem influência alguma.

Em terceiro lugar, não depende da *convicção* se o que tenho de fazer é justo ou injusto. Tal é em particular o caso da pena. Sem dúvida, tenta-se convencer o delinquente de que quanto lhe acontece é justo. Porém, esta convicção ou não convicção não tem influência alguma sobre o direito que lhe é aplicado.

Por fim, o direito não depende também da *disposição de ânimo* com que algo se cumpre. Acontece muitissimas vezes que se age legalmente apenas por medo da punição ou por receio de outras consequências desagradáveis em geral, por exemplo, de perder o seu bom nome, o seu crédito. Ou, ao dar cumprimento ao direito, pode também ter-se o sentimento de por isso ser premiado na outra vida. Mas o direito enquanto tal é independente destas disposições de ânimo.

§ 23

O *direito* e a *moral* são entre si distintos. Segundo o direito, pode muito bem ser permitido algo que a moral proíbe. Por exemplo, o direito permite-me a disposição dos meus bens de um modo totalmente indeterminado; só a moral contém determinações que os limitam. Pode parecer que a moral permita muita coisa que o direito não permite; só que a moral não exige apenas a observância do direito perante os outros, mas

acrescenta, pelo contrário, ao direito a disposição anímica de querer respeitar o direito por mor do direito. A própria moral exige que, em primeiro lugar, se cumpra o direito e, onde ele cessa, entrem em cena as determinações morais.

Para que uma acção tenha valor moral, é necessário o *discernimento* de que ela é justa ou injusta, boa ou má. O que se chama a *inocência* das crianças ou das nações incivilizadas não é ainda moralidade. As crianças ou tais nações *omitem* uma quantidade de acções más porque delas não têm ainda nenhuma representação, porque sobretudo não existem ainda as circunstâncias sob as quais apenas tais acções se tornam possíveis; semelhante omissão de acções más não tem nenhum valor moral. Mas *realizam* também acções que são conformes à moral e, no entanto, não são verdadeiramente morais, porquanto não têm qualquer discernimento da natureza da acção, se ela é boa ou má.

À própria convicção contrapõe-se a simples fé na *autoridade de outrem*. Se a minha acção houver de ter valor moral, é necessário que a ela se religue a minha convicção. A acção deve, em sentido pleno, ser a minha acção. Mas se actuo segundo a autoridade de outrem, então ela não é plenamente minha; uma convicção estranha é que age a partir de mim.

Mas há também relações em que o lado moral consiste justamente em agir por *obediência* e segundo a autoridade de outrem. Originariamente, o homem segue as suas inclinações naturais sem consideração ou com reflexões ainda unilaterais, erróneas e incorrectas, que se encontram sob o domínio da sensibilidade. Neste estado, deve aprender a obedecer, porque a sua vontade não é ainda a racional. Mediante tal obediência, tem lugar o negativo, porque ele aprende a renunciar ao desejo sensível e só por meio desta obediência é que o homem atinge a independência. Segue sempre, nesta esfera, um outro, quer obedeça à sua própria vontade, ainda de todo sensível, quer à vontade de um outro. Como ser natural, encontra-se, por um lado, sob o domínio das coisas exteriores mas, por outro, estas inclinações e desejos são algo de imediato, de limitado, de não livre, ou algo diverso da sua verdadeira vontade. A obediência perante a lei da razão é a obediência em relação à minha natureza *inessencial*, a qual se encontra sob o domínio de algo que

para ela é outro. Por outro lado, porém, ela é determinação autónoma a partir de si mesma, pois justamente esta lei tem a sua raiz no meu ser.

A *disposição de ânimo* é, portanto, na moral um momento essencial. Consiste em fazer o dever, porque assim deve ser. É, pois, uma disposição imoral fazer algo por medo do castigo ou em vista de manter junto dos outros uma boa reputação. Este é um motivo *heterogéneo*, isto é, extrínseco, pois não é o fundamento da própria coisa, ou se considera então o direito, não como algo que é em si e por si, mas como algo que é dependente de determinações externas.

No entanto, a consideração de se a uma acção se propõem punições ou recompensas é importante, embora as consequências não constituam o valor da acção. As consequências de uma boa acção *podem* com frequência arrastar atrás de si muitas desvantagens; pelo contrário, uma acção má pode ter entre as suas consequências também algumas boas. — Em geral, porém, pensar nas consequências da acção é importante porque assim não se fica agarrado ao ponto de vista imediato, mas se vai mais além. Mediante a sua consideração multilateral, é-se também conduzido à natureza das acções.

Segundo o direito, o homem é objecto para o homem enquanto ser absolutamente livre; segundo a moral, pelo contrário, como um singular em relação ao seu particular ser determinado, enquanto membro da família, como amigo, como um certo carácter, etc. Se as circunstâncias externas, em que o homem se encontra com os outros, estão de tal modo constituídas que ele cumpre a sua missão, essa é a sua *felicidade*. Por um lado, este *bem* reside na força da sua vontade, por outro, depende das circunstâncias externas e dos outros homens. A moral tem como objecto o homem também segundo o seu particular ser determinado ou segundo o seu bem, e exige não só deixar o homem na sua liberdade abstracta, mas também que o seu bem seja fomentado. O bem-estar como a conveniência do externo com o nosso interno chama-se também *prazer*. *Felicidade* é não só um prazer singular, mas um estado duradoiro, em parte do próprio prazer efectivo, em parte também das circunstâncias e dos meios pelos quais se tem sempre a possibilidade, quando se quer, de criar o prazer. O último é, pois, o

prazer da representação. Mas na felicidade, como no prazer, reside o conceito da sorte, pois é casual que as circunstâncias externas se ajustem às determinações internas dos impulsos. A *beatitude*, pelo contrário, consiste em nela não haver sorte alguma, isto é, a adequação do ser determinado externo com a exigência interior não é nela casual. A beatitude pode apenas predicar-se de *Deus*, no qual o querer e a realização do seu poder absoluto são a mesma coisa. Mas, para o homem, a consonância do que é externo com o seu íntimo é limitada e casual. Nisso é ele dependente.

§ 24

A vontade moral relativamente à disposição de ânimo é imperfeita. É uma vontade que tem o *fim da perfeição*, mas 1) é impulsionada para a consecução do mesmo também pelos motivos da sensibilidade e da singularidade; 2) não tem os meios em seu poder e é, por conseguinte, limitada em levar o efeito o bem dos outros. Na *religião*, pelo contrário, considera-se a essência divina, o cumprimento da vontade, segundo os seus dois aspectos, a saber, segundo a *perfeição da disposição*, que já não tem em si móbil estranho algum e, em seguida, segundo a *perfeição do poder*, de alcançar os fins santos.

Primeira Secção

DOUTRINA DO DIREITO

§ 1

Importa considerar 1) o direito em si, e 2) a sua existência na sociedade estatal.

CAPÍTULO I

O DIREITO

§ 2

Segundo o direito, deve apenas realizar-se a vontade universal, sem atender à intenção ou à convicção do singular, e o direito tem como objecto o homem unicamente como essência livre em geral.

§ 3

O direito consiste em cada singular ser respeitado e tratado pelo outro como um ser livre, pois só assim a livre vontade se tem a si mesma no outro como objecto e conteúdo.

Explicação. O direito tem como fundamento a liberdade do singular, e o direito consiste em eu tratar o outro como um ser livre. A razão exige uma conduta jurídica. Segundo a sua essência, cada um é livre. Os homens são diferentes segundo os

seus estados e peculiaridades particulares, mas esta diferença não se refere à vontade abstracta enquanto tal. Quanto a esta, são iguais, e ao respeitar o outro é a si mesmo que alguém se respeita. Daí se segue que, com a violação do direito de um *singular*, *todos* são lesados no seu direito. Esta é uma participação totalmente diversa da que se tem quando se toma parte apenas no *dano* de outrem. Com efeito, 1) o dano ou a perda que alguém sofre nos bens de fortuna, cuja condição adequada é certamente desejada mas não necessária em si, interessa-me decerto, só que eu não posso dizer que pura e simplesmente não deveria ter de acontecer; 2) semelhantes condições pertencem à particularidade do homem. Em toda a participação, apartamos de nós mesmos as desgraças e vemo-las como algo de estranho. Em contrapartida, na ofensa ao direito de outrem, cada um sente-se imediatamente afectado, porque o direito é algo de universal. Portanto, não podemos considerar uma lesão do direito como algo de estranho. Por ela sentimo-nos mais duramente ofendidos, porque o direito é necessário.

§ 4

Enquanto cada um é reconhecido como um ser livre, é uma *pessoa*. O princípio do direito pode, por conseguinte, exprimir-se também assim: cada qual deve ser tratado pelo outro como pessoa.

Explicação. O conceito da personalidade encerra em si a egoidade ou individualidade, que é algo de livre ou de universal. Os homens têm personalidade em virtude da sua natureza espiritual.

§ 5

Daí se segue que nenhum homem pode ser constrangido excepto unicamente a eliminar a coacção que ele exerceu sobre outros.

Explicação. Há limitações da liberdade e das leis, as quais permitem que os homens sejam tratados não como pessoas,

mas como coisas, por exemplo, as leis que permitem a escravatura. Mas estas são unicamente leis positivas, direitos positivos e, claro está, que se contrapõem à razão ou ao direito absoluto.

§ 6

A acção que limita a liberdade de outrem, ou o não reconhece e deixa valer como vontade livre, é arbitrária.

Explicação. Em sentido absoluto, não é propriamente possível coacção alguma contra o homem, porque cada qual é um ser livre, porque pode afirmar a sua vontade contra a necessidade e renunciar a tudo o que pertence ao seu ser determinado. A *coacção* tem lugar do seguinte modo. Com o ser determinado do homem conecta-se uma coisa qualquer como condição do mesmo de maneira que, se quer conservar o primeiro, deve também acatar a outra. Visto que o ser determinado do homem é dependente dos objectos externos, pode ser agarrado por um lado do seu ser determinado. O homem só é constrangido quando quer algo ao qual se encontra religada uma outra coisa, e depende da sua vontade que ele queira *um* e assim também a *outra*, ou então *nenhum dos dois*. No entanto, ao ser constrangido, aquilo a que ele é determinado é também posto na sua vontade. A coacção é, por conseguinte, apenas algo de relativo. É *legal*, quando é exercida para fazer valer o direito perante o singular. Esta coacção tem um lado segundo o qual não é coacção alguma e não contradiz a dignidade do ser livre, porque a vontade em si e para si é também a vontade absoluta de cada qual. A liberdade tem lugar em geral onde domina a lei, e não o arbítrio de um singular.

§ 7

Permitido, no entanto nem por isso ordenado, é, de um ponto de vista jurídico, tudo o que não limita a liberdade dos outros ou não elimina nenhum acto dos mesmos.

Explicação. O direito contém em rigor só *proibições*, ne-

nhuns mandamentos, e o que não é proibido é permitido. Sem dúvida, as proibições jurídicas podem exprimir-se positivamente como mandamentos, por exemplo, «deves respeitar o contrato!» O universal princípio fundamental do direito, de que os outros são simplesmente aplicações particulares, diz: «deves deixar ilesa a propriedade de outrem!» Isto não significa: deves garantir ao outro algo de positivo ou suscitar uma mudança nas circunstâncias, mas contém simplesmente a *omissão da violação* da propriedade. Se, pois, o direito se exprime como mandamento positivo, trata-se apenas de uma forma de expressão, em cuja base se encontra sempre, segundo o conteúdo, a proibição.

§ 8

A vontade ao subsumir em si uma coisa, fá-la *sua*. A *posse* é esta subsunção de uma coisa na minha vontade.

Explicação. Ao subsumir pertencem dois elementos, um universal e um singular. Subsumo algo de singular, quando lhe atribuo uma determinação universal. Este subsumir ocorre, em geral, no juízo. O que no juízo subsume é o predicado, e o subsumido é o sujeito. A tomada de posse consiste em exprimir o juízo de que uma coisa se torna minha. A minha vontade é aqui o que subsume. Dou à coisa o predicado de ser minha. A vontade é o que subsume para todas as coisas externas, porque é em si a essência universal. Mas todas as coisas que não se referem por si a si mesmas são apenas necessárias, não livres. Esta relação faz, pois, que o homem tenha o direito de se apossar de todas as coisas extremas e de delas fazer algo diverso do que elas próprias são. Trata-as assim só segundo a sua essência.

§ 9

A coisa, para dela se tomar posse, deve, em primeiro lugar, 1) ser *res nullius*, isto é, não estar já subsumida numa outra vontade.

Explicação. Não posso apropriar-me de uma coisa que já seja de outro, não por ela ser coisa, mas por ser a *sua coisa*. Com efeito, se me aproprio da coisa, tiro-lhe o predicado de ser sua e nego assim a sua vontade. A vontade é algo de absoluto, que não posso transformar em algo de negativo.

§ 10

2) Deve *tomar*-se posse, isto é, deve tornar-se cognoscível aos outros que eu quero ter subsumido este objecto na minha vontade, seja mediante uma *apreensão corporal*, seja por meio de um *formar* ou, pelo menos, por meio de uma *indicação* do objecto.

Explicação. À tomada de posse externa deve antecipar-se um acto interno de vontade, o qual exprime que a coisa deve ser minha. A primeira espécie da tomada de posse é a apreensão corpórea. Tem o defeito de que os objectos a apreender devem ser constituídos de modo a que eu os possa imediatamente agarrar com a mão ou cobrir com o meu corpo; e, além disso, não é duradoira. — A segunda espécie, mais perfeita, é a formação, o facto de que eu dou a uma coisa uma forma, por exemplo, cultivo um campo, modelo o oiro e dele faço uma taça. Aqui, a forma do ser meu está imediatamente ligada ao objecto e, por conseguinte, é em si e por si um sinal de que *também a matéria* me pertence. À formação pertence, entre outras coisas, também o plantar árvores, a domesticação e a alimentação de animais. Uma espécie imperfeita de posse territorial é utilização de um distrito sem a sua formação, por exemplo, quando povos nómadas se servem de um território como pasto, quando povos caçadores o utilizam para caça, e povos de pescadores exploram a costa de um mar ou a margem de um rio. Semelhante tomada de posse é ainda superficial, porque o uso efectivo é só, a princípio, um modo temporário, não ainda permanente, de se ligar ao objecto. — A tomada de posse mediante a simples designação do objecto é imperfeita. O indicar, que não constitua a coisa ao mesmo tempo, como na formação, é uma coisa que tem significado, mas não é a sua própria essência e perante a qual ele se com-

porta, pois, como um estranho. Mas tem também um significado peculiar, que não depende da natureza da própria coisa por ele indicada. A indicação é, portanto, arbitrária. Do que uma coisa deve ser sinal é mais ou menos o afazer da conveniência.

§ 11

A posse torna-se *propriedade*, ou *jurídica*, quando todos os outros reconhecem que a coisa, que eu fiz minha, é minha, tal como reconheço a posse dos outros como a sua posse. A minha posse é *reconhecida*, porque é um acto da vontade livre, a qual é algo de absoluto em si mesma e na qual reside o universal de que eu considero a vontade dos outros como algo de igualmente absoluto.

Explicação. A posse e a propriedade são duas determinações diferentes. Não é necessário que posse e propriedade estejam sempre unidas. É possível que eu tenha uma propriedade, sem dela estar na posse. Se, por exemplo, empresto algo a outrem, permanece sempre minha propriedade, embora não o possua. Posse e propriedade estão contidas no conceito de que eu tenho domínio sobre alguma coisa. A propriedade é o lado jurídico do domínio e, a posse é apenas o lado externo, o lado de que algo em geral está em meu poder. O elemento jurídico é o lado da minha absoluta vontade livre, que declarou algo como seu. Esta vontade deve ser reconhecida pelos outros, porque é em si e para si, e enquanto se observaram as condições anteriormente aduzidas. — A propriedade tem, portanto, um lado interno e um externo. Este é, por si, tomada de posse; aquele é o acto do querer, que como tal deve ser reconhecido. Parece casual ou arbitrário que a uma tomada de posse se acrescente também o reconhecimento de outrem. Deve porém acrescentar-se, pois reside na natureza da coisa. O reconhecer não tem o fundamento na reciprocidade. Eu não reconheço algo porque tu o reconheces e inversamente, mas o fundamento deste reconhecer recíproco é a natureza da própria coisa. Reconheço a vontade do outro, porque ela deve reconhecer-se em si e por si.

§ 12

Posso *renunciar* à minha propriedade e a mesma pode, mediante a minha vontade livre, passar a outrem.

Explicação. As minhas faculdades e habilidades são, sem dúvida, a minha propriedade mais específica, mas têm também uma exterioridade. Segundo a determinação abstracta, elas são já externas, enquanto as posso distinguir de mim, do simples eu. Mas também em si as faculdades e habilidades são singulares e limitadas, e não constituem a minha própria essência. A minha essência, que é em si universal, é distinta destas determinações particulares. Por fim, elas são externas no seu *uso.* Justamente ao utilizá-las, dou-lhes uma forma exterior, e o que é produzido por meio delas é um qualquer ser determinado externo. A força como tal não reside no uso, mas conserva-se independentemente de se ela se exteriorizou e de se esta exteriorização produziu um ser determinado dela diverso. Também esta exteriorização da faculdade é algo de externo, enquanto é algo de limitado e de finito. — Enquanto algo é propriedade minha, tenho-o unido à minha vontade, mas esta união não é absoluta. Com efeito, se assim fosse, a minha vontade deveria, segundo a sua essência, residir nesta coisa. Mas, aqui, fiz da minha vontade apenas algo de particular e, visto que ela é livre, posso superar de novo esta particularidade.

§ 13

Inalienáveis são aqueles bens que não tanto são posse ou propriedade minha quanto constituem antes a minha própria pessoa, ou estão contidos na minha essência, como a liberdade da vontade, a moralidade, a religião, etc.

Explicação. Alienáveis são apenas os bens que já por sua natureza são externos. A *personalidade*, por exemplo, não a posso considerar como algo de externo a mim, pois, quando alguém renunciou à sua personalidade, transformou-se em coisa. Mas semelhante alienação seria nula e vã. — Alguém alienaria a sua *eticidade* quando, por exemplo, empreendesse, perante outrem, levar a cabo, por sua ordem, todas as acções

possíveis, tanto delitos como acções indiferentes. Semelhante empenhamento não teria força alguma, porque contém em si a liberdade da vontade, na qual cada um deve estar para si mesmo. Actos morais ou imorais são as acções próprias de quem as comete, e porque são assim constituídas não as posso alienar. — Também não posso alienar a minha *religião*. Se uma comunidade ou também um indivíduo tivesse confiado a um terceiro determinar o que deve constituir a sua fé, esta seria uma obrigação que cada qual poderia cancelar unilateralmente. Ao outro, perante o qual assumi esta obrigação, não se faz assim qualquer injustiça, porque aquilo que lhe confiei *nunca podia tornar-se propriedade sua.*

§ 14

Em contrapartida, posso alienar o *uso* determinado das minhas faculdades espirituais e corporais e as coisas que estão na minha posse.

Explicação. Pode apenas alienar-se um uso *restrito* das suas forças, pois este uso ou a acção limitada é distinto da força. Mas o uso permanente, ou a acção em *todo* o seu âmbito, não pode distinguir-se da força em si. A força é o interno ou o universal perante a sua exteriorização. As exteriorizações são um ser determinado limitado no espaço e no tempo. A força em si não se esgota em semelhante ser determinado singular e também não está ligada a um dos seus efeitos casuais. Em segundo lugar, porém, a força deve agir e exteriorizar-se; de outro modo, não é força alguma. Em terceiro lugar, o âmbito total das suas acções constitui a própria força, pois a extensão global da exteriorização é ela própria de novo o universal, o que a força é e, por conseguinte, o homem não pode alienar o uso total das suas forças; de outro modo, alienaria a sua personalidade.

§ 15

A uma alienação a outrem pertence também o *meu* consentimento em deixar-lhe a coisa, e o *seu* consentimento em a receber. Este duplo consentimento, enquanto é declarado mutuamente e expresso como válido, chama-se *contrato (pactum).*

Explicação. O contrato é um modo particular de se tornar proprietário de uma coisa, que já pertence a outro. O modo previamente exposto de se tornar proprietário era a imediata tomada de posse de uma coisa, que era *res nullius*. 1) Como a mais simples espécie do contrato pode aceitar-se o *contrato de doação*, no qual um abandona simplesmente uma coisa a outrem, sem receber em compensação o valor da mesma. Uma doação válida é um contrato, porque a vontade de ambos se deve aí encontrar, a de um, de deixar a coisa ao outro sem em compensação receber algo; a do outro, de aceitar a coisa. — 2) O *contrato de troca* consiste em eu deixar a outro algo da minha propriedade sob a condição de que ele me dá por ele uma coisa de igual valor. Cabe-lhe o duplo consentimento de cada um, de dispor de alguma coisa e, inversamente, de aceitar o que é oferecido pelo outro. — 3) *Comprar* e *vender* é uma espécie particular de troca, de mercadorias por dinheiro. O *dinheiro* é a mercadoria universal que, por isso, enquanto valor abstracto, não pode ser usado por si mesmo para com ele satisfazer uma qualquer necessidade particular. É simplesmente o *meio universal* para satisfazer as necessidades particulares. O uso do dinheiro é apenas mediato. Uma matéria não é em si e por si, enquanto tem estas qualidades, dinheiro, mas é só por convenção que se lhe permite valer por tal. — 4) O *arrendamento* consiste em eu deixar a alguém a minha posse ou o uso da minha propriedade, mas reservando para mim a própria propriedade. Pode acontecer que aquele a quem emprestei alguma coisa tenha de me restituir exactamente a mesma coisa, ou que eu para mim tenha reservado a minha propriedade sobre uma coisa da mesma espécie ou do mesmo valor.

§ 16

A declaração de vontade contida no contrato não é ainda a realização e a execução da passagem da minha coisa ou do meu trabalho para o outro. Esta passagem fundada no contrato é a *prestação.*

Explicação. A minha promessa no contrato implica que eu, por vontade minha, excluí algo da esfera do que é meu e, ao mesmo tempo, reconheci que o outro a aceitou na sua. Ora, visto que o facto de algo ser meu, porquanto de mim depende, tem o seu fundamento na minha vontade, então, por meio do contrato, a coisa já se tornou propriedade do outro. Por conseguinte, enquanto eu não prestasse ao outro o que foi determinado no contrato ou o não pusesse na posse, lesaria a sua propriedade. Sou, portanto, obrigado pelo próprio contrato a observá-lo. (Aquisição por testamento.)

§ 17

Uma *interferência* na esfera da minha liberdade por parte de outrem pode 1) ou ser de tal modo efectuada que ele tenha em sua *posse* a *minha propriedade como sua*, ou a *reclame* no sentido de que a ela teria direito e de que, se não ele, mas eu a ela tivesse direito, a deixaria a mim. Respeita aqui o direito em geral e afirma apenas que, neste caso particular, ele está do seu lado. Ou então, 2) na sua acção não reside o reconhecimento da minha vontade em geral e, assim, ele ofende o *direito enquanto direito*.

Explicação. Os conceitos precedentes contêm a natureza do direito, as suas leis, a sua necessidade. Mas a necessidade do direito não é semelhante à necessidade da natureza física; por exemplo, o Sol não pode sair da sua órbita. Uma flor deve ser inteiramente adequada à sua natureza. Se, por exemplo, não realiza plenamente a sua configuração, isso deriva de uma influência externa, e não dela própria. O espírito, pelo contrário, graças à sua liberdade, pode agir contra as leis. É possível, portanto, agir contra o direito. Aqui, há que distinguir: 1) o direito universal, o direito *qua* direito; 2) o direito particular, tal como este se refere ao direito de uma pessoa singular sobre uma coisa singular. O direito universal é que cada um em geral, independentemente desta qualidade, é uma pessoa jurídica. A violação do direito pode, pois, fazer-se de modo que assim apenas se afirme que este direito particular, esta coisa particular, não cabe a alguém. Mas deste modo não é lesado o

direito universal. Comportamo-nos neste caso perante o próprio adversário como uma pessoa jurídica. Semelhante juízo pode considerar-se como um juízo simplesmente *negativo*, onde no predicado se nega o particular; por exemplo, quando julgo — «esta estufa não é verde», — nego somente o predicado do ser colorido assim e assado, mas não o universal. — No segundo caso da violação do direito de outro, não afirmo apenas que uma coisa particular não é a propriedade de outrem, mas nego também que ele seja uma pessoa jurídica. Não o trato como pessoa. Não reclamo algo em virtude do fundamento de que a ele tenho ou julgo ter direito. Ofendo o direito *qua* direito. Semelhante juízo pertence àqueles que se dizem *infinitos*. O juízo infinito nega do predicado não só o particular, mas antes de mais também o universal; por exemplo, «esta estufa não é uma baleia», ou «não é a memória». Porque se nega não só determinado, mas também o universal do predicado, nada mais resta ao sujeito. Semelhantes juízos são, por conseguinte, absurdos ainda que, no entanto, justos. Do mesmo modo, a violação do direito *qua* direito é algo de possível, que também acontece, mas constitui um contratempo, algo de contraditório. Os casos da primeira espécie pertencem ao *direito civil (Zivilrecht)*, os do segundo ao *direito criminal*. O primeiro chama-se também *civil (bürgerlisches)*; o segundo, direito *penal*.

§ 18

No primeiro caso, é necessária a simples explicação dos fundamentos jurídicos, mediante a qual se prove a quem cabe o particular direito controverso. Só que para a avaliação dos pontos de vista das duas partes é necessário um *terceiro*, que seja livre do seu interesse de possuir a coisa, para apenas ter em vista o direito puro como tal.

Explicação. No primeiro caso, tem, pois, lugar o *procedimento civil*. Em tal procedimento faz-se a pretensão ao direito de outrem, mas a partir de um fundamento jurídico. As duas partes litigantes concordam em reconhecer o direito como direito. Deve apenas entrar em posse aquele que tem razão, e não o que tem influência, ou força e mais mérito. As partes di-

vergem entre si apenas em relação à subsunção do particular ou do universal. Daí se segue, pois, que nenhuma ofensa pessoal entre o juiz e ambas as partes tem lugar, enquanto uma não está satisfeita com a sua sentença, nem do juiz para com a parte, cujo direito ele disputa. Portanto, uma vez que aqui não tem lugar ataque algum contra o pessoal, segue-se que a parte, que atacou de modo injusto a propriedade de outrem, não é castigada.

§ 19

O outro caso, pelo contrário, diz respeito à lesão da minha liberdade externa pessoal, do meu corpo e da minha vida, ou também da minha propriedade em geral, por meio da *violência*.

Explicação. Aqui se inclui, em primeiro lugar, a subtracção ilegal da minha liberdade com a *prisão* ou a *escravatura*. É subtracção da liberdade externa natural não poder deslocar-se onde se quer, etc. Inclui-se, além disso, também aqui um atentado ao *corpo* e à *vida*. Este é muito mais importante do que o furto da minha propriedade. Embora a vida e o corpo sejam algo de externo, como a propriedade, no entanto, aqui é também lesada a minha propriedade, pois no meu próprio corpo está o imediato sentimento que tenho de mim.

§ 20

A coerção, operada por semelhante acção, não só se deve eliminar, isto é, não só se deve expor de modo negativo a íntima nulidade de semelhante acção, mas deve também sobrevir, de modo positivo, a *retaliação*. (Deve, perante essa, fazer-se valer a forma da racionalidade em geral, a universalidade ou igualdade.) Enquanto o agente é um ser racional, na sua acção reside a causa de ela ser algo de universal. Se roubas a outrem, roubas a ti mesmo! Se matas alguém, matas a todos e a ti mesmo! A acção é uma lei que estabeleces e que tu próprio, mediante o teu agir, reconheceste em si e por si. O agente pode, pois, subsumir-se no mesmo modo de agir que ele estabeleceu e, portanto, pode reconstituir-se a igualdade por ele lesada: *ius talionis*.

Explicação. A retaliação funda-se em geral na natureza racional de quem age ilegalmente, ou seja, consiste nisto: o injusto deve transformar-se no justo. A acção ilegal é, sem dúvida, uma acção irracional singular. Mas porque é perpetrada por um ser racional, é também, não decerto segundo o seu conteúdo, mas no entanto segundo a *forma*, uma acção *racional* e universal. Além disso, deve considerar-se como um princípio fundamental ou uma *lei*. Mas, enquanto tal, vale *só para o agente*, porque só ele a reconhece graças à sua acção, e não os outros. Ele próprio, por conseguinte, se inclui essencialmente neste princípio fundamental ou nesta lei, que nele se deve levar a cabo. A injustiça que exerceu, nele levada a cabo, é direito, porque mediante esta segunda acção, que ele reconheceu, se estabelece uma restauração da igualdade. Isto é somente direito formal.

§ 21

Mas a retaliação não deve ser exercida pelo lesado singular ou pelos seus dependentes, porque neles a universal consideração do direito está ao mesmo tempo unida à casualidade da paixão. Deve ser a acção de um terceiro, detentor do poder, que simplesmente faz valer o universal e o leva a efeito. Portanto, ela é a *pena*.

Explicação. Vingança e *pena* distinguem-se entre si, porque a vingança é uma retaliação enquanto é exercida pela parte lesada; mas a pena é exercida pelo juiz. Por conseguinte, a lei de talião deve exercer-se como pena, pois, na vingança a paixão tem influência e o direito é assim perturbado. Ademais, a vingança não tem a forma do direito, mas a do arbítrio, enquanto a parte lesada age sempre por sentimento ou por um móbil subjectivo. Portanto, o direito exercido como vingança é por sua vez uma nova ofensa, é sentido apenas como uma acção singular e transmite-se assim, implacavelmente, até ao infinito.

CAPÍTULO SEGUNDO

A SOCIEDADE ESTATAL

§ 22

O conceito de direito, enquanto poder dotado de autoridade e independente do móbil da singularidade, só tem realidade efectiva na sociedade estatal.

§ 23

A *família* é a sociedade natural, cujos membros estão unidos pelo amor, pela confiança e obediência natural *(piedade).*

Explicação. A família é uma sociedade natural, em primeiro lugar, porque cada um pertence como membro a uma família, não por vontade própria, mas por natureza e, em segundo lugar, porque as relações e o comportamento recíproco dos membros não se fundam na reflexão e na resolução, mas no sentimento e no impulso. As relações são necessárias e racionais, mas falta a forma do discernimento consciente. É mero instinto. O amor dos membros da família funda-se no facto de que o meu eu constitui uma unidade com o outro eu singular. Não se olham entre si como indivíduos. A família é um todo orgânico. As partes não são propriamente partes, mas membros, que têm a sua substância unicamente no todo e às quais, separadas do todo, falta a independência. A confiança que os membros da família têm reciprocamente consiste em cada um não ter um interesse para si, mas em geral para o todo. A obediência natural no interior da família funda-se no facto de que neste todo apenas há uma vontade, a qual compete à cabeça. Portanto, a família constitui uma só pessoa. (Nação.)

§ 24

O *Estado* é a sociedade de homens sob relações jurídicas, nas quais eles valem uns para os outros, não em virtude de

uma particular relação natural, segundo inclinações e sentimentos naturais, mas como pessoas, e esta personalidade de cada qual é afirmada mediatamente. Quando uma família se alargou a nação e o Estado se aglutina na unidade com a nação, é esta uma grande ventura.

Explicação. Um povo é unido pela língua, pelos costumes e hábitos, pela educação. Mas esta conexão ainda não forma Estado algum. Além disso, a moralidade, a religião, o bem-estar e a riqueza de todos os seus cidadãos são, sem dúvida, muito importantes para o Estado. Ele também se deve preocupar pelo fomento destas circunstâncias; elas, porém, não constituem para ele o fim imediato, mas sim o *direito.*

§ 25

O *Estado de natureza* é o estado da rudeza, da violência e da injustiça. Os homens devem passar de um tal estado para a sociedade estatal, porque só nela tem realidade efectiva a relação jurídica.

Explicação. O Estado de natureza costuma frequentemente descrever-se como um estado *mais perfeito* do homem, tanto em relação à felicidade como ao bem moral. Em primeiro lugar, deve notar-se que a *inocência* enquanto tal não tem valor moral algum, porquanto é ignorância do mal e se funda na ausência das necessidades sob as quais pode ocorrer o mal. Em segundo lugar, este estado é antes um estado de *violência* e de *injustiça*, precisamente porque nele os homens se consideram segundo a natureza. Mas, segundo esta, eles são *desiguais* tanto em relação às forças corporais como às disposições espirituais e fazem valer a sua diferença, mediante a força e a astúcia, uns contra os outros. Sem dúvida, a razão também existe no estado de natureza, mas o elemento natural é predominante. Os homens devem, pois, passar dele para um estado em que a vontade racional seja predominante.

§ 26

A *lei* é a expressão abstracta da vontade que universalmente é em si e para si.

Explicação. A lei é a vontade universal, porquanto ela é segundo a razão. Não é, aliás, necessário que cada indivíduo seja por si consciente desta vontade ou a tenha encontrado. Também não é necessário que cada indivíduo tenha declarado a sua vontade e, em seguida, daí tenha tirado um resultado geral. Por isso, também não aconteceu na história efectiva que cada cidadão singular de um povo tenha proposto uma lei, e, em seguida, se tenha posto de acordo com os outros a propósito da lei. A lei contém a recíproca necessidade das relações jurídicas. Os legisladores não forneceram proposições arbitrárias. Não são determinações do seu capricho particular, mas conheceram, por meio do seu espírito profundo, o que é a verdade e a essência de uma relação jurídica.

§ 27

O *governo* é a individualidade da vontade que é em si e para si. É o poder de dar e de aplicar ou executar as leis.

Explicação. O Estado tem leis. Estas são, pois, a vontade na sua universal e abstracta essência, que enquanto tal é inactiva; como os princípios, as máximas exprimem ou contêm unicamente o universal do querer, e não ainda um querer efectivo. Em relação a este universal, só o governo é a vontade activa e realizadora. A lei tem, sem dúvida, existência como costume, enquanto hábito, mas o governo é a força consciente do hábito inconsciente.

§ 28

O *poder geral do Estado* contém diversos poderes particulares em si subsumidos: 1) o *legislativo* em geral; 2) o *administrativo* e financeiro, para providenciar os meios da realização

da liberdade; 3) o (independente) *judiciário* e *policial*; 4) o *militar* e o poder de *conduzir a guerra* e de *concluir a paz*.

Explicação. O género de Constituição depende sobretudo de se estes poderes particulares são imediatamente exercidos pelo poder central do governo; além disso, de se muitos deles estão reunidos *numa só* autoridade ou estão antes separados; por exemplo, se o próprio príncipe ou regente exercita imediatamente a justiça, ou se existem já preestabelecidos tribunais próprios e particulares; além disso, se o regente reúne também em si o poder eclesiástico, etc. É igualmente importante se, numa Constituição, o supremo poder central do governo tem nas mãos, em sentido ilimitado, o poder financeiro de maneira a poder, quer impor, quer aplicar os impostos, segundo o próprio arbítrio. Ademais, se várias autoridades se encontram unidas numa só pessoa, por exemplo, se *num* funcionário se encontram reunidos o poder judiciário e o militar. O género de uma Constituição é, além disso, determinado pelo facto de se todos os cidadãos, enquanto são cidadãos, têm parte no governo. Uma tal Constituição é uma *democracia*. A sua degeneração é a *oclocracia* ou predomínio da plebe, quando particularmente aquela parte do povo que não tem propriedade e é desprovida de disposições jurídicas mantém pela força, longe dos negócios do Estado, os cidadãos legítimos. Só com costumes simples e incorruptos e num Estado com uma pequena extensão é que uma democracia pode ter lugar e manter-se. — A *aristocracia* é a Constituição na qual só algumas certas famílias privilegidas têm o exclusivo direito ao governo. A degeneração da mesma é a *oligarquia*, quando o número das famílias que tem direito ao governo é pequeno. Semelhante Estado é perigoso, porque numa oligarquia todos os poderes particulares são imediatamente exercidos por um Conselho. — A *monarquia* é a Constituição em que o governo está nas mãos de um só indivíduo e permanece hereditariamente numa familia. Numa *monarquia hereditária*, eliminam-se as lutas e as guerras civis, que, num *reino electivo*, podem ter lugar com uma mudança de trono, pois a ambição de indivíduos poderosos não pode alimentar esperanças quanto ao trono. O monarca pode também não exercer imediatamente todo o poder do governo, mas confiar uma parte do exercício dos poderes particulares a

Colégios, ou também a Ordens do reino, as quais, em nome do rei, sob o seu controlo e direcção, exercem segundo as leis o poder que lhes foi confiado. Numa monarquia, a liberdade civil está mais protegida do que noutras Constituições. A degeneração da monarquia é o *despotismo*, quando em particular o regente exerce imediatamente o governo segundo o seu arbítrio. À monarquia é essencial que o governo, perante o interesse privado dos indivíduos, tenha força e poder conveniente. Mas, por outro lado, também os direitos dos cidadãos devem ser protegidos por leis. O governo despótico tem, sem dúvida, o máximo poder, mas numa tal Constituição os direitos dos cidadãos são sacrificados. O déspota tem certamente o máximo poder e pode, segundo o seu arbítrio, utilizar as forças do seu reino. Mas esta posição é também *a mais perigosa*. — A Constituição política de um povo não é apenas um ordenamento externo. Um povo pode ter quer esta quer uma outra Constituição. Ela depende essencialmente do carácter, dos costumes, do grau de cultura, do seu modo de vida e da sua extensão.

§ 29

Os cidadãos enquanto indivíduos estão submetidos à autoridade do Estado e prestam-lhe obediência. O conteúdo e o fim do mesmo, porém, é a realização dos direitos naturais, isto é, absolutos, dos cidadãos, os quais no Estado não renunciam a eles; pelo contrário, só nele chegam *à fruição e ao aperfeiçoamento* dos mesmos.

§ 30

A Constituição do Estado determina, enquanto *direito estatal interno*, a relação dos poderes particulares quer com o governo, sua suprema unidade, quer entre si, e também a relação que com eles têm os cidadãos ou a sua participação neles.

§ 31

O *direito externo do Estado* concerne à relação dos povos independentes entre si através dos seus governos e funda-se especialmente em pactos particulares: *direito das gentes*.

Explicação. Os Estados encontram-se entre si numa relação mais natural do que jurídica. Existe, pois, entre eles uma luta permanente, de maneira que concluem pactos uns com os outros e se põem assim reciprocamente numa relação jurídica. Por outro lado, porém, eles são absolutamente autónomos e independentes uns dos outros. Por isso, o direito entre eles não é efectivo. Podem, por conseguinte, romper arbitrariamente os tratados e devem a este respeito encontrar-se sempre numa certa desconfiança recíproca. Como seres naturais, relacionam-se entre si pela força e, porque se mantêm por si no seu direito, têm de a si mesmos proporcionar poder e, por conseguinte, entram assim em *guerra* uns com os outros.

Segunda Secção

DOUTRINA DOS DEVERES OU MORAL

§ 32

O que se pode exigir segundo o direito é uma *obrigação*. Mas o *dever* é algo, enquanto se deve considerar a partir de fundamentos morais.

Explicação. A palavra 'dever' usa-se frequentemente a propósito das relações jurídicas. Os deveres jurídicos determinaram-se como *perfeitos*; os morais, como *imperfeitos*, porque aqueles em geral devem acontecer e têm uma necessidade externa, mas os deveres morais fundam-se numa vontade subjectiva. Mas poder-se-ia igualmente subverter a determinação, porque o dever jurídico como tal exige apenas uma necessidade externa, em que pode faltar a disposição de ânimo, ou eu posso até ter então uma intenção má. Pelo contrário, para a disposição moral, requerem-se ambas, tanto a acção justa, segundo o seu conteúdo, como também o elemento subjectivo da disposição de ânimo, segundo a forma.

§ 33

O direito deixa em geral livre a disposição de ânimo. A moralidade, pelo contrário, concerne essencialmente à disposição anímica e exige que a acção tenha lugar por *reverência* ao dever. Pelo que também é moral o comportamento jurídico, porquanto tem como motivo fundamental o respeito perante o direito.

§ 34

A *disposição de ânimo* é o lado subjectivo da acção moral, ou a *forma* da mesma. Nela não está ainda presente conteúdo algum, o qual, tal como o agir efectivo, é igualmente essencial.

Explicação. Com o comportamento jurídico deve também essencialmente estar conexa a conduta moral. Mas pode também dar-se o caso de que ao comportamento jurídico não esteja religada a disposição anímica do direito; e até, que aí ocorra uma disposição imoral. A acção jurídica, enquanto ocorre por respeito diante da lei, é simultaneamente também moral. Importa, antes de mais, seguir absolutamente o agir jurídico, unido à disposição moral, e só então pode sobrevir o agir moral como tal, em que não há mandamento jurídico algum (nenhuma obrigatoriedade jurídica). Os homens de bom grado agem de um modo simplesmente moral ou nobre e, muitas vezes, preferem antes dar do que cumprir as suas obrigações jurídicas. Com efeito, na acção nobre, proporcionam a si a consciência da sua particular perfeição, ao passo que no agir jurídico exercitam o perfeitamente universal, que para eles é juntamente com todos igual.

Tudo o que é efectivamente real inclui dois lados, o conceito verdadeiro e a realidade deste conceito, por exemplo, o conceito do Estado é a garantia e a realização do direito. À realidade pertence o estabelecimento particular da Constituição, a relação dos poderes singulares, etc. Ao homem efectivo pertence também e, claro está, segundo o seu lado prático, o conceito e a realidade do conceito. Àquele pertence a personalidade pura ou a liberdade abstracta; a este, a determinação particular do ser determinado e o próprio ser determinado. Sem dúvida, neste contém-se algo mais do que no conceito, mas ao mesmo tempo deve a este ser conforme e por ele ser determinado. O conceito puro do ser determinado prático, o eu, é o objecto do direito.

§ 35

O modo de acção moral refere-se ao homem não como pessoa abstracta, mas segundo as determinações universais e necessárias do seu *ser determinado particular*. Por conseguinte, não proíbe apenas, como em rigor o mandamento jurídico, o qual apenas ordena deixar intacta a liberdade de outrem, mas *ordena* prestar algo de *positivo* também ao outro. As prescrições da moral remetem para a realidade efectiva singular.

§ 36

O impulso do homem segundo o seu ser determinado particular, tal como a moral o considera, visa a consonância do exterior em geral com as suas determinações internas, o *prazer* e a *felicidade*.

Explicação. O homem tem impulsos, isto é, tem determinações internas na sua natureza ou segundo aquele lado, em virtude do qual é uma realidade efectiva em geral. Estas determinações são, pois, algo de deficiente, porquanto são apenas interiores. São impulsos, enquanto visam eliminar tal deficiência, isto é, exigem a sua realização, a coincidência do externo com o interno. Tal coincidência é o prazer. Este é, portanto, precedido por uma reflexão enquanto confronto entre o interno e o externo, quer ele promane de mim ou do acaso. O prazer pode, porém, derivar das mais diversas fontes. Não depende do conteúdo, mas concerne só à forma ou é o sentimento de uma coincidência apenas formal, a saber, da coincidência mencionada. A doutrina que tem por fim o prazer ou, antes, a felicidade, recebeu o nome de *eudemonismo*. Mas nela é incerto onde se tem de procurar o prazer ou a felicidade. Pode, pois, haver um eudemonismo inteiramente grosseiro, rude, mas também pode existir um melhor; a saber, neste princípio se podem fundar tanto as boas como as más acções.

§ 37

Esta consonância é, enquanto prazer, um sentimento *subjectivo* e algo de *fortuito*, que pode vincular-se a este ou àquele impulso e ao seu objecto e no qual sou fim para mim apenas como ser natural e unicamente como *indivíduo*.

Explicação. O prazer é algo de subjectivo e relaciona-se simplesmente comigo enquanto singular. Nada nele há de objectivo, universal e racional. Não é, pois, uma medida ou uma regra, pela qual se julgue ou afira uma coisa. Quando digo que assim me apraz ou apelo para o meu prazer, exprimo apenas que a coisa vale para mim assim e, deste modo, eliminei a relação racional com os outros. Ele é fortuito segundo o seu conteúdo, porque pode unir-se a este ou àquele objecto; e porque não depende do conteúdo, é algo de formal. Também segundo o seu ser determinado externo é o prazer fortuito, ao deparar com as circunstâncias. Os meios que eu uso a seu respeito são algo de externo e não dependem de mim. Em segundo lugar, o ser determinado, que eu levei a cabo mediante os meios, porquanto me deve fazer prazer, deve tornar-se para mim, vir a mim. Mas isso é o fortuito. As consequências do que faço, nem por isso retornam a mim. Não tenho necessariamente a sua fruição. — O prazer promana, pois, de duas circunstâncias: em primeiro lugar, de um ser determinado que importa encontrar, que depende totalmente da sorte; é, em segundo lugar, de um que eu próprio suscito. Este ser determinado, enquanto efeito da minha actividade, depende sem dúvida da minha vontade, mas somente a acção enquanto tal me pertence; pelo contrário, o sucesso não tem necessariamente de retornar a mim, por conseguinte, também não a fruição da acção. Numa acção, como a de *Decius Mus* pela sua pátria, pressupõe-se que o efeito da mesma não devia voltar a ele como fruição. As *consequências* não devem em geral transformar-se em *princípio da acção*. As consequências de uma acção são fortuitas, porque são um ser determinado externo que depende ou pode ser eliminado por outras circunstâncias.

O prazer é algo de secundário, algo de concomitante à acção. Ao realizar-se o substancial, acrescenta-se-lhe também o prazer, quando se reconhece na obra o próprio elemento sub-

jectivo. Quem persegue o prazer, busca-se apenas a si mesmo segundo a sua acidentalidade. Quem se ocupa de grandes obras e interesses, esforça-se unicamente por levar à realidade efectiva a coisa em si. Está *virado para o substancial, não se lembra então de si mesmo, esquece-se de si na coisa.* Homens de grandes interesses e trabalhos costumam ser lamentados pelo povo por terem pouco prazer, isto é, porque vivem apenas na coisa, e não na sua acidentalidade.

§ 38

A *razão* elimina a indeterminação que o sentimento agradável tem relativamente aos objectos, purifica o conteúdo dos impulsos do elemento subjectivo e fortuito e ensina, quanto ao conteúdo, a conhecer o universal e *o essencial do desejável* e, quanto à forma ou à disposição anímica, porém, o elemento objectivo, ou o agir por mor da própria coisa.

Explicação. Em primeiro lugar, o entendimento ou a reflexão vai além do prazer imediato, mas não altera o fim ou o princípio. Vai, pois, além só do prazer *singular*, compara os impulsos uns com os outros e pode, portanto, preferir um a outro. — Ao não visar o prazer como singular, mas no *todo*, tem em vista a felicidade. Esta reflexão permanece ainda dentro do princípio subjectivo e tem ainda como fim o prazer, mas só o maior, o mais rico. Ao fazer distinções no prazer e, em geral, ao buscar o agradável em todos os diversos lados, *refina* a rudeza, o aspecto selvagem e simplesmente animal do prazer e suaviza os costumes e as disposições anímicas em geral. Por conseguinte, ao ocupar-se dos meios de satisfazer as necessidades em geral, o entendimento facilita a satisfação e obtém assim a possibilidade de se dedicar a fins mais altos. — Por outro lado, o refinamento dos prazeres torna o homem mais *efeminado.* Ao aplicar as suas forças a objectos tão múltiplos e ao propor-se tão diversos fins, que mediante a distinção dos seus vários aspectos se tornam sempre mais pequenos, enfraquece em geral a sua força de visar o essencial com todo o seu espírito. Quando o homem faz do prazer um fim, elimina, em

virtude desta reflexão, o impulso a ir mais além e a fazer algo de mais elevado.

O prazer é indeterminado quanto ao conteúdo, porque se pode encontrar em todos os objectos. Por conseguinte, não é possível fazer nele qualquer distinção objectiva, mas apenas uma *quantitativa.* O entendimento, ao calcular as consequências, prefere a maior à menor.

Pelo contrário, a razão opera uma distinção *qualitativa,* isto é, uma distinção quanto ao conteúdo. Prefere o objecto digno do prazer ao indigno. Por conseguinte, empenha-se num *confronto da natureza dos objectos.* Já não considera, pois, o subjectivo como tal, a saber, o sentimento aprazível, mas o objectivo. Ensina, portanto, que objectos o homem deve desejar por si mesmos. No homem, ao qual em virtude da sua natureza universal estão patentes fontes infinitamente múltiplas de prazer, a direcção para o agradável é em geral enganadora, ele com facilidade se deixa dispersar nesta multiplicidade, isto é, desviar de um fim, de que ele devia fazer a sua determinação.

O impulso do agradável pode coincidir com a razão, isto é, quando ambos têm o mesmo conteúdo, quando a razão legitima o conteúdo. — No tocante à forma, o impulso age em vista do sentimento subjectivo, ou tem como fim o agradável do sujeito. Na acção em vista de um objecto universal, o fim é o próprio objecto. Em contrapartida, o impulso do aprazível é sempre egoísta.

§ 39

Os impulsos e as inclinações 1) considerados em si, não são nem bons nem maus, isto é, o homem tem-nos imediatamente como ser natural. 2) Bom e mau são determinações morais e competem à vontade. O bem é o que corresponde à razão. 3) Impulsos e inclinações não podem, porém, considerar-se sem relação com a vontade. Esta relação não é casual e o homem não é nenhuma dupla essência indiferente.

Explicação. A moralidade tem como objecto o homem na sua particularidade. Esta parece, antes de mais, conter apenas

uma multidão de diversidades, o desigual, o que distingue os homens uns dos outros. Mas aquilo em virtude do qual os homens se distinguem entre si é o fortuito, dependente da natureza e das circunstâncias externas. No particular, porém, contém-se ao mesmo tempo algo de universal. A particularidade do homem consiste na relação com os outros. Nesta relação, há também determinações essenciais e necessárias. Estas constituem o conteúdo do dever.

§ 40

O homem tem 1) a determinação essencial de ser um indivíduo; 2) pertence a um todo natural, à família; 3) é membro do Estado; 4) está em relação com outros homens em geral. — Por isso, os deveres repartem-se em quatro géneros: 1) deveres para consigo mesmo; 2) para com a família; 3) para com o Estado e 4) para com os outros homens em geral.

I. *Deveres para consigo mesmo*

§ 41

O homem como indivíduo relaciona-se consigo mesmo. Tem o duplo aspecto da sua *singularidade* e da sua essência *universal*. O seu dever para consigo é, pois, em parte a sua *conservação física*; em parte, a elevação da sua singularidade à sua natureza universal, a sua cultura.

Explicação: O homem é, por um lado, um ser natural. Como tal, comporta-se segundo o arbítrio e o acaso, como um ser instável, subjectivo. Não distingue o essencial do inessencial. Em segundo lugar, é um ser espiritual, racional. Nesta acepção, *não é* por natureza o que deve ser. O animal não precisa da cultura, pois é por natureza o que deve ser. É unicamente um ser natural. O homem, porém, deve levar à consonância os seus dois lados, harmonizar a sua singularidade com o seu lado racional, ou tornar predominante o último. O homem, por exemplo, não tem formação quando se abandona à

sua ira e age cegamente segundo esta paixão, porque então considera um dano ou uma ofensa como uma ofensa infinita e procura compensá-la sem medida e fim, por meio de uma ofensa a quem o ofendeu ou com outros objectos. — Não tem formação quem afirma um *interesse* que não lhe diz respeito algum ou no qual não pode influir com a sua actividade; porque racionalmente só pode transformar-se em interesse próprio aquilo que se leva a cabo com a própria actividade. — Além disso, quando o homem se torna *impaciente* perante os eventos do destino, faz do próprio interesse particular um afazer supremamente importante, como algo pelo qual os homens e as circunstâncias se deveriam regular.

§ 42

À *cultura teorética* pertence, além da multiplicidade e determinidade dos conhecimentos e da universalidade dos pontos de vista a partir dos quais se devem julgar as coisas, o tino para os objectos na sua livre autonomia, sem um interesse subjectivo.

Explicação. A *multiplicidade dos conhecimentos* em si e por si pertence à cultura, porque o homem se eleva do saber *particular* de coisas insignificantes do meio envolvente a um saber universal, pelo qual alcança uma maior comunidade dos conhecimentos com os outros homens e entra em posse de objectos *universalmente interessantes*. Ao ir além do que imediatamente sabe e experimenta, o homem aprende que há ainda outros e melhores modos de conduta e de acção e que o seu não é o único necessário. Afasta-se de si mesmo e chega à distinção do essencial e do inessencial. — A *determinidade dos conhecimentos* concerne à sua distinção essencial, às distinções que competem aos objectos em todas as circunstâncias. À cultura pertence um juízo a propósito das relações e dos objectos da realidade efectiva. Exige-se, além disso, saber o que é que importa, o que é a natureza e o fim de uma coisa e as relações recíprocas. Estes pontos de vista não são imediatamente dados pela intuição, mas pelo trato com a coisa, mediante a reflexão sobre o seu fim e essência e sobre os seus meios, en-

quanto são ou não adequados para a sua consecução. O homem não formado persiste na intuição imediata, não tem os olhos abertos e não vê o que está diante dos pés. É um ver e um apreender unicamente subjectivo. Não divisa a coisa. Sabe apenas mais ou menos como esta é constituída e nem sequer o sabe de um modo correcto, porque só o conhecimento do ponto de vista universal induz ao que se deve considerar essencialmente, ou porque ele é já o essencial da própria coisa, contém já os principais elementos da mesma, nos quais, por assim dizer, basta introduzir o ser determinado externo e, portanto, é capaz de apreender com muito maior facilidade e correcção.

O contrário do não saber julgar é julgar *precipitadamente* sobre tudo, sem o compreender. Um tal juízo apressado funda-se no facto de que se compreende bem um ponto de vista, mas um ponto de vista unilateral e, portanto, passa-se por alto um verdadeiro conceito da coisa, os restantes pontos de vista. Um homem formado conhece ao mesmo tempo os *limites da sua capacidade de julgar*.

Além disso, pertence à cultura o sentido para o *objectivo na sua liberdade*. Consiste em que eu não busco no objecto o meu sujeito particular, mas considero e trato os objectos como são em si e para si, na sua peculiaridade livre, e me interesso por eles sem uma particular utilidade. — Semelhante interesse desinteressado reside no *estudo das ciências*, sobretudo quando se cultivam por si mesmas. O desejo de tirar utilidade dos objectos da natureza está ligado à sua destruição. — Também o interesse pela beleza da arte é desinteressado. Ela representa as coisas na sua independência viva e subtrai-lhes a mesquinhez e a perturbação, que elas sofrem das circunstâncias exteriores. — A *acção* objectiva consiste em que ela, 1) também segundo o seu lado indiferente, tem a *forma do universal*, sem arbítrio, mau humor e capricho, é liberta do particular, etc.; 2) segundo o seu lado interno, essencial, o objectivo, quando tem como seu fim a própria coisa verdadeira, é sem interesse egoísta.

§ 43

A formação *prática* implica que o homem, na satisfação das necessidades e impulsos naturais, demonstra a circunspecção e moderação que reside nos limites da sua necessidade, a saber, da autoconservação. Ele deve 1) estar *fora* do natural, ser dele liberto; 2) pelo contrário, deve estar *imerso* na sua missão, o essencial e, portanto, 3) não confinar a satisfação do elemento natural apenas aos limites da necessidade, mas ser também capaz de a *sacrificar* a deveres mais altos.

Explicação. A liberdade do homem quanto aos impulsos naturais não consiste em ele *não ter quaisquer uns* e, por conseguinte, não se esforça por subtrair-se à sua natureza, mas em reconhecê-los em geral como algo de necessário e, portanto, de racional e, de harmonia, em realizá-los com a sua vontade. Ele acha-se coagido só enquanto cria ideias e fins fortuitos e arbitrários contra o universal. A medida determinada e precisa na satisfação das necessidades e no uso das forças físicas e espirituais não se deixa determinar com exactidão, mas cada um pode saber o que lhe é útil ou nocivo. A moderação na satisfação dos impulsos naturais e no uso das forças corporais é em geral necessária por causa da *saúde*, pois esta é uma condição essencial para o uso das forças espirituais em vista do cumprimento da mais alta vocação do homem. Se o corpo não se conserva no seu estado ordinário, é lesado numa das suas funções, pelo que deve dele fazer-se fim da própria actividade, e assim *torna-se algo de perigoso, de importante para o espírito.* — Ademais, a transgressão da medida no uso das forças físicas e espirituais, quer em excesso, quer por defeito, tem como consequência o embotamento e a fraqueza das mesmas.

Por fim, a moderação está unida à *circunspecção*. Esta consiste na consciência do que se faz, de modo que o homem, na fruição ou no trabalho, se superintende pela reflexão e, por conseguinte, não se abandona completamente a este estado singular, mas permanece aberto à consideração de outro, que pode também ainda ser necessário. Na circunspecção, está-se ao mesmo tempo, com o espírito, fora do próprio estado, da sensação ou do afazer. A posição de não mergulhar completamente no próprio estado requer-se em geral nos impulsos e

fins certamente necessários, mas não essenciais. Em contrapartida, num fim ou afazer verdadeiro, o espírito deve estar presente com toda a seriedade, e não estar ao mesmo tempo fora dele. A circunspecção consiste aqui em ter diante dos olhos todas as circunstâncias e lados do trabalho.

§ 44

No tocante à *profissão* determinada, que aparece como um *destino*, é necessário em geral eliminar nela a forma de uma necessidade externa. Importa assumi-la com liberdade e com a mesma liberdade perseverar nela e levá-la à realização.

Explicação. O homem, relativamente às circunstâncias externas do destino e de tudo o que ele em geral imediatamente *é*, deve comportar-se de modo a fazê-lo *seu*, de maneira a tirar-lhe a forma de um ser determinado externo. Não interessa em que estado externo o homem se encontra em virtude do destino, *se ele é autenticamente o que é*, ou seja, se cumpre todos os aspectos da sua profissão. A vocação para um estado é uma substância multilateral. É como que uma matéria ou elemento que se deve elaborar em todas as direcções, e assim nada em si tem de estranho, de esquivo e hostil. Ao fazê-la para mim totalmente minha, sou nela livre. O homem está sobretudo *insatisfeito, quando não realiza a sua vocação.* Porporciona a si mesmo uma relação que ele não possui verdadeiramente como sua. Ao mesmo tempo pertence a esta condição. Não se pode dela libertar. Vive e age, pois, numa relação adversa consigo mesmo.

§ 45

A *fidelidade* e a *obediência* à sua profissão, como também a *obediência perante o destino* e o *esquecimento de si* no seu agir, têm como fundamento o abandono da vaidade, da presunção e do egoísmo, perante o que é em si e por si e necessário.

Explicação. A vocação é algo de universal e necessário e constitui um certo lado da convivência humana. É, portanto,

uma *parte de toda a obra humana.* Quando o homem tem uma vocação, ingressa na participação e na colaboração no universal. Torna-se deste modo algo de objectivo. A profissão é, sem dúvida, uma esfera singular limitada, mas constitui no entanto um membro necessário do todo e é também em si mesma, por seu turno, um todo. Se o homem deve tornar-se algo, deve saber limitar-se, isto é, fazer da sua profissão uma coisa inteiramente sua. Não é então para ele um limite. Ele é, então, um consigo mesmo, com a sua exterioridade, com a sua esfera. É um universal, um todo. — Quando o homem para si transforma em fim algo de *fútil*, isto é, de inessencial, de nulo, subjaz aí não o interesse numa coisa, mas na sua coisa. O fútil nada é de existente em si e para si, mas mantém-se apenas em virtude do sujeito. O homem vê-se aí apenas a si mesmo; por exemplo, pode haver também uma *futilidade moral*, quando o homem em geral, no seu agir, é consciente da própria excelência e tem mais interesse em si do que na coisa. — O homem que cumpre fielmente afazeres menores mostra-se capaz dos maiores, porque mostrou *obediência*, uma renúncia aos seus desejos, inclinações e imaginações.

§ 46

Mediante a cultura intelectual e moral, o homem obtém a capacidade de cumprir os *deveres para com os outros*, deveres que podem chamar-se *reais*, ao passo que, pelo contrário, os deveres que se referem à cultura são de natureza *mais formal.*

§ 47

Enquanto o cumprimento dos deveres surge mais como propriedade subjectiva de um indivíduo e pertence antes ao seu carácter natural, ela é *virtude.*

§ 48

Visto que a virtude está em parte ligada ao carácter natural, aparece como uma moralidade de género mais determinado e de maior vitalidade e intensidade. Está, simultaneamente, menos ligada à consciência do dever do que a moralidade propriamente dita.

II. *Deveres para com a Família*

§ 49

Quando o homem tem cultura, tem a possibilidade de agir. Ao agir efectivamente, está de modo necessário em relação com outros homens. A primeira relação necessária em que o indivíduo ingressa com outros é a *relação familiar*. Ela tem também, sem dúvida, um lado jurídico, mas este está subordinado ao lado da disposição moral, do amor e da confiança.

Explicação. A família constitui essencialmente apenas *uma* substância, unicamente uma pessoa. Os membros da família *não são pessoas* uns perante os outros. Entram numa tal relação só enquanto, em virtude de uma desgraça, o vínculo moral se dissolveu. Entre os antigos, à disposição anímica do amor familiar, ao agir segundo tal sentimento, deu-se o nome de *pietas*. A piedade tem em comum com a devoção religiosa, que também se designa com a mesma palavra, o facto de pressupor um vínculo *absoluto*, a unidade que é em si e para si, numa substância espiritual, um vínculo que não é aglutinado por um arbítrio ou acaso particular.

§ 50

Esta disposição anímica subsiste mais propriamente em virtude de cada membro da família não ter a sua essência na própria pessoa, mas apenas de o todo da família constituir a sua personalidade.

§ 51

A união de pessoas dos dois sexos, que é o *matrimónio*, não é essencialmente nem união apenas *natural*, animal, nem um simples *contrato civil*, mas uma união moral da disposição anímica no mútuo amor e confiança, que delas faz *uma só* pessoa.

§ 52

O dever dos *pais para com os filhos* é velar pelo seu *sustento* e *educação*; o dos *filhos*, obedecer até se tornarem autónomos e honrá-los durante toda a sua vida; o dos *irmãos* em geral, agir mutuamente com amor e a máxima equidade.

III. *Deveres para com o Estado*

§ 53

O todo natural, que a família constitui, alarga-se ao todo de um povo e de um Estado, em que os indivíduos têm por si uma vontade independente.

Explicação. Por um lado, o Estado intenta poder dispensar a disposição de ânimo do cidadão, a saber, enquanto tem de tornar-se independente da vontade dos singulares. Prescreve, pois, ao singular as suas obrigações, isto é, a participação que ele deve prestar ao todo. Não pode abandonar-se à simples disposição anímica, porque esta pode ser egoísta e contrapõe-se ao interesse do Estado. — O Estado torna-se por esta via uma *máquina*, um sistema de dependências externas. Mas, por outro lado, não pode dispensar a *disposição de ânimo* dos cidadãos. A prescrição do governo apenas pode conter o universal. A acção efectiva, a realização dos fins do Estado, contém o modo particular da eficiência. Esta só pode promanar do entendimento individual, da disposição anímica do homem.

§ 54

O Estado não só abrange a sociedade sob relações jurídicas, mas proporciona, como um ser comum verdadeiramente mais alto, a unidade nos costumes, na cultura e no modo universal de pensar e de agir (enquanto cada um vê e reconhece no outro a sua universalidade espiritual).

§ 55

No espírito de um povo, todo o cidadão singular tem a sua substância espiritual. A conservação dos indivíduos não se funda apenas na conservação deste todo vivo, mas ele mesmo constitui a universal natureza espiritual ou a essência de cada um perante a sua singularidade. *A conservação do todo precede, pois, a conservação do singular*, e todos devem ter esta disposição de ânimo.

§ 56

Considerado apenas sob o aspecto jurídico, enquanto o Estado protege os direitos privados dos indivíduos, e o singular vê primeiramente o que é seu, é possível, perante o Estado, um sacrifício de uma parte da propriedade para conservar o resto. O *patriotismo*, porém, não se funda neste cálculo, mas na consciência do *carácter absoluto do Estado*. A disposição anímica de sacrificar a propriedade e a vida pelo todo é tanto maior num povo quanto mais os *singulares* podem agir pelo todo com *vontade própria* e actividade autónoma, e quanto maior for a confiança que nele têm. (Patriotismo mais belo dos Gregos.) — (Diferença entre cidadão como *bourgeois* e *citoyen*.)

§ 57

A disposição anímica da *obediência* perante as ordens do Governo, da lealdade à pessoa do príncipe e à Constituição, e

o sentimento da *honra nacional* são as virtudes do cidadão de todo o Estado ordenado.

§ 58

O Estado não se funda num contrato explícito de um com todos e de todos com um, ou do singular e do governo entre si, e a vontade universal do todo não é a vontade que se exprime do singular, mas é a vontade absolutamente universal, que para o singular é obrigatória em si e por si.

IV. *Deveres para com os Outros*

§ 59

Os deveres para com os outros são, em primeiro lugar, os deveres jurídicos, que devem estar ligados à disposição anímica de efectivar o direito por mor do direito. Os restantes deveres fundam-se na disposição de considerar os outros não como pessoas abstractas, mas na sua particularidade, iguais a si mesmas, de considerar como próprio o seu bem e o seu mal e de mostrar isto por meio de uma ajuda activa.

§ 60

Este modo moral de pensar e de agir vai além do direito. Mas a *legalidade*, a observância dos rigorosos deveres para com os outros, é o primeiro dever, que deve estar na base. Pode haver acções nobres e magnânimas, que são sem legalidade. Têm, pois, o seu fundamento no amor de si e na consciência de ter feito algo de especial; pelo contrário, o que a legalidade exige é um dever não arbitrário, válido para todos.

§ 61

Entre os deveres particulares para com os outros, o primeiro é a *veracidade* no discurso e na acção. Consiste na igualdade do que é e daquilo de que se tem consciência, com aquilo que se exprime e mostra aos outros. — A *falsidade* é a desigualdade e a contradição da consciência e do modo como se é para outrem, por consequência, do seu interior e da sua realidade efectiva e, portanto, a niilidade em si mesmo.

§ 62

À falsidade pertence também sobretudo o facto de que o que se pensa deve ser uma boa intenção ou disposição anímica, mas, em contrapartida, o que se faz é algo de mal. (Esta desigualdade entre a disposição anímica e o que a acção é em si seria pelo menos uma inépcia, mas, enquanto o agente em geral tem culpa, é preciso ver que quem faz o mal também pensa mal.)

§ 63

É de pressupor uma situação particular para ter o direito de dizer a alguém a verdade sobre a sua conduta. Quando tal se faz sem para isso ter o direito, é-se falso, porque se instaura com o outro uma relação que não tem lugar.

Explicação. Por um lado, a primeira coisa é *dizer a verdade*, enquanto se sabe que é verdadeiro. É ignóbil não dizer a verdade, quando se está no justo lugar para a dizer, porque assim se diminui perante si e os outros. Mas também *não se deve dizer a verdade*, quando para tal não se tem competência alguma ou nem sequer um direito. Quando se diz simplesmente a verdade, para ter cumprido o próprio dever, sem ulterior consequência, isso é pelo menos algo de supérfluo, pois não importa que eu tenha dito a coisa, mas sim que ela se leve a cabo. O discurso não é ainda o acto ou a acção, que é mais elevada. — A verdade diz-se no *ponto* exacto e no momento

justo, quando serve para levar a cabo a coisa. O discurso é um meio espantosamente grande, mas incumbe a um grande entendimento utilizá-lo de um modo correcto.

§ 64

Com a *calúnia*, que é uma mentira efectiva, aparenta-se a *má-língua*, o contar coisas que são desvantajosas para a honra de um terceiro e que não são evidentes em si e por si para quem as conta. Isto costuma acontecer no zelo reprovador contra as acções imorais, mesmo com o aditamento de que não se poderia assegurar com certeza o que se conta e se quereria nada ter dito. Mas, neste caso, une-se à desonestidade a difusão efectiva pela acção dos relatos que pretensamente não se desejava difundir; e nisso também com a *hipocrisia* de querer falar moralmente e agir de facto com malvadez.

Explicação. A hipocrisia consiste em que os homens agem com maldade, mas perante os outros dão a impressão de ter uma boa intenção, de quererem fazer algo de bom. Mas a acção externa não é diferente da interna. Numa má acção, também a intenção foi essencialmente má e não boa. Pode acontecer que o homem tenha querido alcançar algo de bom ou, pelo menos, de lícito. Mas do que é mau em si e por si não se pode querer fazer um meio para algo de bom. O *fim* ou a *intenção não santifica os meios*. O princípio moral visa sobretudo a disposição de ânimo ou a intenção. Mas é igualmente essencial que não só a intenção, mas também a acção seja boa. — O homem não deve também persuadir-se de que, no comum agir da vida individual, tem intenções importantes e excelentes. Assim como, por um lado, o homem põe de bom grado na base das suas próprias acções intenções boas e procura, por meio de reflexões, tornar grandes os seus actos em si e por si insignificantes, acontece inversamente que, perante os outros, queira atribuir algo de mau às grandes, ou pelo menos boas acções dos outros, com uma intenção interessada.

§ 65

A disposição de prejudicar outros com *conhecimento* e *vontade* é *depravada*. A disposição anímica, que permite descurar os deveres para com os outros e também para consigo mesmo, por fraqueza em relação à própria inclinação, é *má*.

Explicação. Ao bem contrapõe-se o depravado, mas também o que é mal. A depravação implica que ela acontece com a decisão da vontade. Ela tem, pois, como superioridade perante o que é mau o elemento formal, uma força da vontade, que é também condição do bem. O mau, pelo contrário, é algo desprovido de vontade. O mau segue a sua inclinação e, por conseguinte, descura os deveres. Para o mau, seria também justo que os deveres se cumprissem, só que ele não tem a vontade de dominar as suas tendências ou actos.

§ 66

Que *serviços* temos de prestar ou poderíamos prestar a outros homens depende de relações fortuitas, em que com eles nos encontramos, e das circunstâncias particulares em que nós próprios nos achamos. Se nos encontramos no estado de prestar um serviço a outro, temos apenas de considerar que ele é um *homem*, e a sua *necessidade*.

Explicação. A primeira condição para prestar ajuda aos outros consiste em termos direito a isso, a considerá-los como necessitados e a agir a seu respeito como tais. A ajuda deve, pois, ter lugar com o *seu consentimento*. Isto pressupõe um certo conhecimento ou familiaridade. O necessitado não é, como tal, igual ao que não padece necessidade. Depende, por conseguinte, da sua vontade, se ele quer *aparecer como necessitado*. Quererá isso, quando estiver convencido de que eu, não obstante esta desigualdade, o trato e considero como igual a mim. — Em segundo lugar, devo ter à mão os meios para o ajudar. — Por fim, pode haver também casos em que a sua necessidade é manifesta e aí reside igualmente a declaração da sua vontade de que lhe seja prestada ajuda.

§ 67

O dever do *universal amor do homem* estende-se mais directamente àqueles com os quais nos encontramos em relação de conhecimento e amizade. A originária unidade dos homens deve voluntariamente fazer-se para estes laços mais estreitos, graças aos quais surgem deveres mais determinados.

(A *amizade* funda-se na igualdade dos caracteres, sobretudo do interesse de realizar uma obra comum na reciprocidade, e não no prazer que se tem na pessoa do outro enquanto tal. Importa incomodar os próprios amigos o mínimo possível. Não exigir dos amigos quaisquer prestações de serviços é o que há de mais delicado. É preciso não poupar-se a uma coisa para a impor aos outros.)

§ 68

O dever da *prudência* surge, antes de mais, como um dever para consigo mesmo nas relações com outros, porquanto o interesse pessoal é fim. — O verdadeiro *interesse próprio*, porém, consegue-se essencialmente mediante a conduta moral, que é assim a verdadeira prudência. Está aqui implícito ao mesmo tempo que, em relação ao comportamento moral, a própria vantagem pode ser decerto consequência, mas não deve considerar-se como fim.

§ 69

Enquanto a própria vantagem não reside imediatamente no comportamento moral e depende da particular, no todo casual, benevolência dos outros, encontramo-nos aqui, pois, na esfera das simples simpatias recíprocas, e a prudência consiste em não lesar as inclinações dos outros e conservá-las para si. Mas, também sob este aspecto, o que traz vantagem é em rigor aquilo que em si e por si convém, a saber, deixar livres os outros, onde não temos nem o dever nem o direito de os perturbar e de conquistar, mediante o nosso comportamento, a sua afeição.

§ 70

A *cortesia* é a demonstração de disposições benévolas, e também de prestações de serviços, sobretudo em relação àqueles com os quais não estamos ainda numa mais estreita relação de conhecimento ou de amizade. É *falsidade*, quando tal demonstração está unida a disposições anímicas propostas. A verdadeira cortesia, porém, deve considerar-se como um dever, porque devemos ter em geral disposições benéficas uns para os outros a fim de, por meio de semelhante demonstração, abrirmos o caminho para um vínculo mais estreito com os outros. (Prestar um serviço, um obséquio, algo de agradável a um estranho é cortesia. Mas o mesmo devemos também fazer a um conhecido ou amigo. Em relação aos estranhos e a outros que tais, com os quais não nos encontramos na mais estreita relação, deve apenas manifestar-se benevolência e nada mais do que esta manifestação. A *fineza*, a delicadeza consiste em nada fazer ou dizer que a relação não permita. Humanidade e urbanidade grega em Sócrates e Platão.)

Terceira Secção

DOUTRINA DA RELIGIÃO

§ 71

A lei moral em nós é a *eterna lei da razão*, que devemos observar irresistivelmente e pela qual nos sentimos indissoluvelmente vinculados. Mas vemos também assim imediatamente a *inadequação* da nossa individualidade em relação à mesma, reconhecemo-la como algo de mais elevado do que nós, como um ser independente de nós, autónomo e absoluto.

§ 72

Este ser absoluto está presente na nossa consciência e nela se nos revela. O conhecimento que dele temos, enquanto em nós mediado por ele, é para nós imediato e pode, portanto, chamar-se *fé*.

§ 73

A elevação sobre o sensível e o finito torna decerto negativa, pelo nosso lado, a mediação deste saber, mas só enquanto derivado do sensível e do finito é ao mesmo tempo abandonado e reconhecido na sua nulidade. No entanto, o próprio *saber do absoluto* é um saber absoluto e imediato, e não pode ter como seu fundamento positivo algo de finito, ou ser mediado por alguma coisa que não seja ele mesmo, como por uma demonstração.

§ 74

Este saber deve determinar-se de mais perto e não permanecer um sentimento interior, fé no ser indeterminado em geral, mas tornar-se um reconhecimento do mesmo. O conhecimento de Deus não está acima da razão, pois esta é apenas reflexo de Deus e é essencialmente o saber do absoluto; mas tal conhecimento está apenas acima do entendimento, saber do finito e do relativo.

§ 75

A própria *religião* consiste na ocupação do sentimento e do pensamento com o ser absoluto e na presencialização da sua representação, à qual está essencialmente ligado o *esquecimento* da própria particularidade nesta elevação, e o agir neste sentido, em relação ao ser absoluto.

§ 76

Deus é o espírito absoluto, ou seja, é a pura essência que se faz objecto, mas que aí se contempla apenas a si mesma; ou, no seu tornar-se outro, pura e simplesmente retorna a si mesma e é igual a si própria.

§ 77

Deus, segundo os momentos da sua essência, é 1) absolutamente santo, enquanto é a essência puramente universal em si. É 2) *potência* absoluta, porquanto realiza o universal e conserva o singular no universal, ou seja, o eterno *Criador do universo*. É 3) *sabedoria*, porque o Seu poder é apenas poder santo; 4) *bondade*, porquanto confirma o singular na sua realidade efectiva, e 5) *justiça*, enquanto eternamente o reconduz ao universal.

§ 78

O *mal* é a alienação em relação a Deus, porque o singular, segundo a sua liberdade, se separa do universal e, na exclusão do mesmo, se esforça por ser absolutamente para si. Enquanto a natureza da essência livre finita consiste em reflectir-se nesta singularidade, deve considerar-se como depravada.

§ 79

Mas a liberdade da essência singular é ao mesmo tempo em si uma igualdade da essência consigo mesma, ou seja, é em si de natureza divina. O conhecimento de que a natureza humana não é verdadeiramente algo de estranho à natureza divina certifica o homem da *graça* divina e permite-lhe apreendê-la, pelo que tem lugar a *reconciliação* de Deus com o mundo, ou o desvanecimento da sua alienação relativamente a Deus.

§ 80

O *culto divino* é a ocupação determinada do pensamento e do sentir com Deus, por meio da qual o indivíduo se esforça por operar a sua unidade com o mesmo e proporcionar a si a consciência e a garantia da unidade e consonância da sua vontade com a vontade divina, que ele deve manifestar-se mediante a disposição animica e o modo de acção da sua vida efectiva.

9

DOUTRINA DA RELIGIÃO PARA A CLASSE MÉDIA E SUPERIOR (*)

(1811-1813)

(*) Segundo o manuscrito da Harvard University Press (ed. Hoffmeister). — Aditamentos aos parágrafos em corpo reduzido: notas marginais de Hegel.

11 Out.º 1811

RELIGIÃO

INTRODUÇÃO

Sentimento religioso; teologia filosófica; culto; vida. Os antigos [consideram] a natureza, o Sol, o mar como naturezas mais elevadas do que a dos homens — titãs, posteriormente deuses gregos; consciência da sua essência.

A filosofia esforçava-se por *demonstrar* a existência de Deus e a origem do mal; a *teodiceia* esforçava-se por justificar o mal e coordenar a liberdade dos homens com a justiça divina.

Destinos, afazeres temporais, externos, acção, natureza finita — elevação para uma região onde todas estas contradições se resolvem, toda a irregularidade se compensa, todas as lágrimas do sofrimento secam, todo o desejo se satisfaz, mediante a elação sobre —

Natureza, a sua conexão, mútua correspondência, finalidade — há um Criador; uma unidade originária. — Fenómenos da natureza conservam-se destituídos de pensamento, (não porque) são para nós sem pensamento — mas um ser amistoso no-los apresenta.

Nos destinos humanos, ainda maior incoerência, contradição — conceito de *direito* e *mérito*.

Efeito, realidade do nosso fazer e agir; — *ideia* grande no *indivíduo*, não sua própria — o seu poder é insignificante para

a levar a cabo. Conexão do seu *querer* e da livre *realidade efectiva*, em que ele põe o seu fazer; peculiar lei e decurso da natureza, outra operação.

Saber acerca da essência absoluta, como sua; *culto*, consciência da união com Ele. Serviço perante um senhor, que quer saber levadas a efeito ordens arbitrárias, não compreendidas; — perante um senhor benevolente, a quem devemos agradar por meio do serviço; sempre um fim estranho, utilidade alheia.

Espírito *em* si.

Demonstração pela forma do silogismo (do conhecido para o desconhecido). Existência de Deus (não) igual à existência de uma coisa temporal, mas antes a sua existência é a ab-rogação de todas as outras existências. Verdade de tudo; tudo retorna aí como ao seu fundamento. Silogismo a partir de algo de positivo para outra coisa positiva.

Silogismo: Porque temos uma necessidade da religião, deve haver algo que corresponda a este impulso; do subjectivo para o objectivo.

Necessidade da religião é *sentimento* a propósito da niilidade do ser mundano temporal e de si na sua singularidade, imersão de si na essência e da sua subsistência aí.

Considerar o que é, não na sua realidade temporal comum, mas na sua verdade; — assim como o homem a si mesmo se apreende; retém uma consciência sobre a sua essência.

Os antigos — a sua essência como natureza
Ideias fundamentais dos Orientais; pura luz.
A partir da ordem — portanto, algo de ordenador
A partir da desordem — o mesmo.

Nas demonstrações da existência de Deus, sempre duas espécies de realidades; a estranha — sensível ou da autoconsciência —, e a realidade de Deus, como realidade transmundana.

Alma do mundo da natureza; se a natureza é assim como é, é algo de real, que se impõe — algo de fixo.

Deus apenas o verdadeiramente real

Realidade efectiva, *inferida* e *intuída*. À verdadeira realidade pertencem ambos os aspectos.

Elevação *negativa* a Deus; fuga do atribulado e do infeliz do mundo, da miséria e da depravação.

Elevação *positiva* — da gratidão, da beleza — os felizes não são piedosos.

A verdade do mundo não é esta manifestação imediata, não é este ser determinado imediato, mas é o desaparecer, o ab-rogar-se e o retornar à sua essência; na natureza externa, na natureza interna do homem (*).

Como devemos representar esta essência absoluta; que determinações tem ela?

Deus, ser infinito, isto é, que a finidade não deve persistir além como um mundo verdadeiro, mas que o finito se desvanece para o espírito como verdade, que ele apenas tem a essência como o efectivamente real. — Platão. Ideia do supra-sensível.

(**)

α) Conhecimento sensível, β) reflectido; pensamentos, determinações da reflexão — força; interno não em si e para si, mas parte-se sempre apenas do seu ser determinado, do finito para o infinito. γ) Modo de conhecimento absoluto; o mundo apenas fenómeno; Deus como essência; *em si*. — Deus é a pura vida em toda a vida, o puro espírito em todo o espírito. Não se chega à *ideia* de Deus e, em seguida, à sua existência.

(*) [À margem:] Passagem do finito para o *oposto*, o *outro*, ou ao mesmo tempo permanecer nele, na sua essência.

Demonstração da existência de Deus Ideia de *toda a realidade*, portanto, para a existência da Ideia; não para a Ideia da existência.

(**) [À margem:]

α) Todo o ser determinado finito se desvanece *noutro* ser determinado finito; e todo o ser determinado finito promana de outro ser determinado finito.

β) Mas este movimento é ao mesmo tempo o retorno do ser determinado *finito* à sua essência e o êxodo do mesmo a partir da sua essência. Esta essência é a unidade do ser determinado finito, o termo médio dos extremos. Também o *outro* se esvanece. Infinidade.

Mundo, unicamente agregação do finito.

A essência, a unidade viva, real. — (exemplos, por ex., germe, espírito, que contém em si todas as ideias; *real* — a essência é o próprio real; a sua ideia não está separada do seu ser; — não uma ideia como uma coisa da representação ou imaginação — arbitrária, mas absolutamente necessária — unidade de possibilidade e realidade. —

Deus é a *essência* do mundo, do mundo exterior e do *nosso* próprio; se ele também *é* — a saber, fora da nossa representação; como casa, árvore, estrelas; — pelo que Deus não é um ser singular, sensível, exterior.

Nós *somos*, e um pensamento é um momento em nós, mas não *temos* razão; é a razão que nos tem. Não temos, pois, o pensamento de Deus, mas este nosso pensar temporal separado está nele imerso; — semelhante pensar, que separava ideia e ser, possibilidade e a realidade, nada é de verdadeiro (*).

Provas da existência de Deus. Deus, toda a realidade. Realidade nenhum predicado, que sobrevenha ao conceito, isto é, ao conteúdo (**).

Kant [*Crítica da Razão Pura*, B] p. 628 — «Embora ao meu conceito do conteúdo possível e real de uma coisa em geral nada falte, falta, no entanto, ainda algo à relação com o meu *estado* total do pensar, a saber, que o conhecimento daquele objecto também seja possível *a posteriori*».

Prova cosmológica começa com a experiência de que algo existe, conclui pela necessidade absoluta — a partir do *contingente* para a *causa* — forma da *infinidade*, experiência, sensi-

---

(*) [À margem:] Provas da existência de Deus. Ser separado da essência, algo de inessencial.

Também o pensamento [é] uma ilusão, separada do ser, algo de subjectivo, de temporal, aparência.

Realidade de Deus em si mesmo — A natureza das próprias coisas.

Sair

a. da nossa ideia, o primeiro — para o ser determinado — [é] ir além de si; assim como dobramos os joelhos, assim todos mostram e confessam eternamente diante de Deus a sua niilidade, e se dirigem a Ele como sua essência.

(**) [À margem:] *Um ser* — como têm as outras coisas do mundo — procura demonstrar-se, em sentido habitual, a propósito de Deus.

bilidade —, porque a própria causa é algo de finito; — causa condicionada pelo ser (*).

Prova físico-teleológica — Kant: apenas forma das coisas, organização, não substância.

— Causa *proporcionada*; este conteúdo *fim* — de novo não *inferir* para a *causa* a partir do fim — conteúdo supérfluo (**).

Não conhecer um *silogismo* a partir de um ser determinado; Deus em conexão com o ser determinado. Mas conhecer *ser determinado*, isto é, conhecer a sua finidade, conhecer nele o infinito, o eterno, o racional. Deus é o *ser* em todo o ser determinado; O divino aí; a vida em todo o vivo; a razão em todo o racional, o infinito em todo o finito — a *essência*. Todo o ser determinado é devir, o uno consigo mesmo é a essência; — tudo...

Deus *primeiramente* como *ser* — o infinito, do finito.

β) Essência, *substância*, conexa na contingência — o poder e cega necessidade (****).

γ) O universal, o *conceito* de tudo; o sujeito absoluto, vida, alma do mundo, inteligência, espírito — nada mais humilde do que a razão.

DOUTRINA DA RELIGIÃO

I. SER DE DEUS; todas as coisas retornam a Ele e procedem d'Ele — fundamento é a verdade — ao qual se opõe o modo sensível de pensar.

II. CONCEITO. SER.

III. SUA FIGURA, RELIGIÃO.

(*) [À margem:] Kant, p. 644: «que necessidade e contingência não devia concernir às próprias coisas porque, de outro modo, ocorreria uma contradição; por conseguinte, nenhum destes [dois] princípios seria objectivo» — princípio de que nenhuma coisa é em si necessária; de que eu devo, para tudo o que é contingente, pensar algo de necessário.

(**) [À margem:] Construtor do mundo.

(***) [À margem:] Contingência 1. Indiferença absoluta.
2. Identidade absoluta com o seu outro.

SOBRE O CONCEITO DE DEUS

§ [1]

Deus é 1. o *ser* em todo o ser, simplesmente primeiro e imediato. Este ser é apenas a abstracção de toda a determinidade, o indeterminado, o imóvel (*).

§ [2]

2. O ser é *essência*. O puro ser não é a negação externa de toda a determinidade, mas é em si mesmo o simples, a referência negativa a si; *reflexão* que se determina a si mesma.

§ [3]

A essência *aparece* em si mesma; é *fundamento* da existência e *aparece*; *revela*-se como *substância* absoluta (**).

§ [4]

A substância absoluta é a unidade imediata da reflexão em si e do aparecer no outro ou, noutras determinações, a unidade do pensar e do ser, de modo que tudo o que dele se separa enquanto essência singular pensante ou existente é apenas um momento privado de si ou acidente da *única* substância.

§ [5]

A substância é *poder* e *necessidade*. Como reflexão, a diferença de si em relação a si e o subsistir de coisas diversas — o *bem absoluto*. Mas as coisas particulares são apenas transitórias, cada coisa é algo de diferente, enquanto separado do todo; mas o seu subsistir é o todo e aí tem ao mesmo tempo a sua necessidade; retorna à sua dissolução — a *justiça absoluta*.

(*) [À margem:] Conjunto de todas as realidades.
(**) [À margem:] O interior o mesmo que o exterior.

§ [6]

Visto que Deus se apreende apenas como substância, não tem nenhuma existência diferente da sua realidade efectiva acidental; assim como, inversamente, o singular é todo apenas *em si*, mas não para *si mesmo*, e em geral não é uma auto-essência na sua individualidade. Deus é nesta determinação necessidade cega, sem finalidade e vontade.

§ [7]

3. Deus é sujeito; é a essência universal omnipresente ou a substância de tudo, mas tem de igual modo uma existência livre de toda a sua acidentalidade e peculiar, na qual é espírito em si e para si.

§ [8]

Deus é o espírito absoluto; só enquanto a existência do mundo não é simplesmente o seu fenómeno — aparece, não é, como ele é em si e para si mesmo, mas no seu ser-outro — mas *criação*. Deus é espírito e criador — eis o que constitui o seu conceito fundamental.

§ [9]

O poder criador do espírito consiste em que ele é em si e para si e é ao mesmo tempo para si, perante o seu ser-em-si; consiste em determinar a sua substância igual a si mesma, na qual ele tem matéria, como negativo de si, como exterior, e em comportar-se, por outro lado, como sujeito absoluto.

§ [10]

Assim como a criação, enquanto lado da actividade absoluta de Deus, é a relação negativa de Deus com a sua essência e por ela põe o outro de si, assim também Ele é a relação negativa com esse seu outro e a eterna reconciliação do mesmo consigo, a intuição do mesmo como o seu, ou o *amor eterno*.

§ [11]

A liberdade do homem e o mal no mundo pertencem à natureza criada e exprimem a peculiar alienação da mesma ou a sua natureza negativa perante a essência divina; só o espírito é capaz de liberdade, e Deus pode amar o mundo só no mundo dos espíritos, que por própria determinação para ele se vira.

Os homens [podem] ser atormentados por espíritos funestos.
Bem-aventurança, não objectivo do finito.
O *ser natural* é o mal; e oposição ao espírito.
Os homens devem para si representar a natureza como *má*; o mal está presente, não por meio dela — não: os homens devem ser maus.
Mas porque sou um homem, devo louvar Deus.
Necessidade — miséria, esporão para a actividade.

DA RELIGIÃO

§ [12]

A religião é o modo como o homem se torna consciente da essência divina e para si determina a existência da mesma, buscando e suscitando a união com a mesma. Ela é a mais alta consciência do espírito e dela é dependente todo o outro-ser consciente.

É uma relação do homem com Deus; mas igualmente de Deus com o homem.
A existência de Deus: Deus tem existência apenas na religião — religião objectiva.

§ [13]

O conceito *simples* da essência de Deus, que subjaz à religião, é desprovido de forma. O aperfeiçoamento da religião consiste em conhecer a essência divina na sua figura real; mas esta é Deus enquanto espírito.

Como Deus está na consciência — eis o modo do seu ser-*aí*; relação com o outro.

§ [14]

1. A religião mais simples é a veneração de Deus como essência sem imagem, que é um e está acima de todo o ser determinado, no qual não tem a sua figura, mas apenas um acidente evanescente.

Manifestação da sarça ardente.
Deus, que, porém, não ame todos os homens, tanto mais limitado como sujeito.
Delírio bacante da natureza.
Ser determinado imediato. Culto astrológico.
Emanação.

§ [15]

À essência na sua simplicidade contrapõe-se a realidade efectiva, como um princípio dela independente, a matéria originária ou também o princípio mau.

§ [16]

Enquanto a essência simples tem nEle um ser determinado, pode apenas ter um ser determinado simples e será venerado como um dos seres naturais simples.

§ [17]

2. A religião da arte configura a essência divina para a representação e contém a passagem, pois, não só tem a mesma essência como ser natural, mas um ser determinado real como os espíritos dos povos e como os poderes éticos particulares, passagem para além da qual, porém, o poder simples da essência paira como um destino inconcebível.

O singular ainda não absolutamente unido com o universal.
Aflição.
Religião bela.
A religião grega aproximou mais do homem a essência divina.
«Quando os deuses eram mais humanos,
também os homens eram mais divinos».

§ [18]

3. Por fim, a religião espiritual contém a reconciliação do mundo com Deus e a representação do mesmo numa figura humana, a saber, a consciência de que Deus não é um estranho para o homem, mas nele proporciona a si a intuição de si mesmo.

O mal ultrapassado; lei e natureza más — *reconciliação.*

9 Out.º 1812

A RELIGIÃO ESPIRITUAL

§ [19]

O espiritual da religião consiste em o homem se pôr em relação com a essência absoluta, em esforçar-se por suscitar a sua união com ela e por se tornar consciente da mesma.

Abismo entre o finito e o infinito. Primeiro fazemos este abismo. Não unilateral, mas igualmente uma cooperação, condescendência de Deus, graça divina; —
(Religião do temor e do amor, ambas necessárias e essenciais.)

§ [20]

Este fazer não é unilateral e a religião não é simplesmente uma elevação subjectiva, veneração por parte do homem, mas pressupõe que Deus, da sua parte, se aproxima do homem, e é um confiar na *graça divina.*

A religião é em si e para si mesma um fazer absoluto; — não é um fazer arbitrário do homem em seu próprio benefício; a vida de Deus na sua comunidade. A manducação corporal e o beber; — vida científica, jurídica — fim, existência corporal.
A religião [diz-se, é] útil, mesmo se nela não há nenhuma realidade objectiva.

§ [21]

Esta recíproca relação espiritual e este fazer mútuo constitui o princípio da religião viva, e a sua representação real é o culto da adoração de Deus.

Também a religião moral é algo de subjectivo, edificado sobre a moralidade, e fim, a moralidade do homem.

§ [22]

Deus, por ser espírito, não deve considerar-se como essência imóvel, mas como absoluta actividade, em primeiro lugar, como Deus *vivo*, que apresenta e revela a sua figura na natureza.

§ [23]

Importa, em *primeiro lugar*, saber o que é a essência e o fazer de Deus; a *instrução a este respeito* era outrora ofício de homens sábios e a determinação absoluta originária da arte e, sobretudo, da arte poética. Ela é, por um lado, interpretação da

natureza e da história e, por outro, configuração do pensamento de Deus e do seu fazer para a percepção e a representação externas.

Os livros da *Bíblia* são rítmicos, poemas, não prosa. *Homero* contém um mundo, universo — a partir da vida interna da sua nação, como se esta os tivesse cantado. Homero, não *um* indivíduo.

Deus revela-se na natureza e na história — é a sua acção; a coisa mais importante é conhecê-lo aí.

Festas, elemento económico em benefício da criação de cavalos.

Entre os antigos, a festa era uma acção divina para sua glória, não para proveito ou fim (da guerra), mas por mor de si mesmo.

Mitologia. Mitos.

Profetas, a quem o espírito, Deus, Apolo, revelou, *não falam a partir de si mesmos*; génio natural — mas inspiração divina,

Dor, imolação de si mesmo; Homero, ancião cego.

Pathos.

Teogonia de Hesíodo.

Orfeu introduziu os mistérios trácios.

Os gregos, em parte, sacerdotes, em parte, os reis, é que sacrificavam.

A natureza deve ser revelada pelos homens, Deus revela-se a si mesmo.

As mulheres entregavam-se a Vénus Astarte para a *honrarem*; eis a acção divina.

Deus vive na sua comunidade; entre os Gregos, apenas manifestações e acções singulares do mesmo.

Oráculo acerca de eventos singulares.

A arte poética torna-se simbólica — quando contém ideias. Arte e poesia, não ornamentos.

Interpretação; teogonia, mitologia em geral.

Fábula de Esopo; — Ninho de águia queimado com os carvões que ela com a carne trouxe de um altar. — Morcego.

Curso das estrelas, um *fazer divino*.

Nestor, em Homero, quando o mar investia onde Aquiles estava sentado sozinho na sua dor (ou no seu túmulo, na *Odisseia*), elucida isso como a vinda da sua mãe.

Sacerdotes, interpretação permanente; presságios — toda a interpretação de um fazer divino; manifestações, eventos; —

Configuração; busca da forma, *presença real*, imperfeição do pensamento — primeiro, estrelas; flores, animais, figura humana; o próprio homem real.

Teogonia, fazer divino *universal*, geração dos deuses; incidente principal, o derrube dos titãs, antigos e novos deuses — *Simbolismo*.

Metamorfoses em flores, origem das rosas; gotas do sangue divino.

Metamorfoses de Ovídio; semelhante educação da consciência, enquanto traz a sua laboração e formação, contrasta com a forma do espírito, no qual ocorre o conteúdo; *verdade*, um significado inteiramente diverso.

Interpretação da natureza, flores, espiritualização, apreensão do seu carácter.

Interpretação dos relâmpagos, em Moisés, sarça ardente; um fazer divino; contemplação de Deus em tudo.

Conhecer.

§ [24]

A *instrução* é, em primeiro lugar, interpretação da natureza, como de um fazer divino, em fábulas e mitos e, em relação ao fazer humano, como um *sinal*. Em segundo lugar, a instrução moral apresenta ao homem, na consciência da sua razão, a lei divina, que para o indivíduo é o princípio determinante universal do seu agir. A terceira instrução concerne à natureza autónoma de Deus e do seu agir.

Fortificação do seu íntimo, o que o homem em si sabe, intui, sente, infere — como um *em-si* fora da sua consciência casual como natureza.

Se o homem vê, sente e conhece Deus, então Ele está presente.
Chamar a atenção para o seu íntimo; — demónio de Sócrates, moralidade.

§ [25] (*)

(A configuração do divino para a intuição e a representação é a obra da arte bela.

§ [26]

No culto, o homem proporciona a si, enquanto indivíduo, a consciência da sua união efectiva e sentida com a essência divina, porque nela se olvida de si mesmo teoricamente na devoção, sacrifica praticamente a sua propriedade, e na fruição da presença real torna-se em si consciente.)

§ [27]

1. O devir e a conexão da natureza inconsciente só na filosofia se conhece como fazer divino ou como cópia divina da natureza do espírito (**).
(2. A conexão incógmita do agir autoconsciente e do seu resultado é como o destino ou necessidade.

§ [28]

3. A conexão do agir e do resultado determinada pelos princípios racionais, o devir conforme a um fim das ocorrências mundanas e dos destinos dos indivíduos, é a *Providência*. A fé nesta é uma fé moral.

(*) A parentetização dos §§ [25] e [26] e [27], da alínea 2. até [29] indica que Hegel pensava riscá-los.
(**) [À margem:] Natureza prestável, não viva, apenas funcional; divina enquanto viva.

§ [29]

A fé moral contém, primeiramente, leis e fins absolutos.) (*)

§ [30]

Quanto ao primeiro, um lado da natureza é a finalidade extrínseca, as coisas naturais são de tal modo constituídas que não contêm plenamente o seu conceito na sua própria existência, mas lhe pertencem, antes de mais, várias coisas que existem separadamente; pertence-lhe sobretudo a totalidade, na qual apenas se exprime o absoluto.

§ [31]

A natureza, porém, na sua verdade como cópia divina, enquanto nelas se contém a absolutidade, é a finalidade em si encerrada das coisas naturais — a sua vitalidade.

(Modo de consideração mecânico, *morto*, superficial) Toda a vida — cheio de vida; — terra que produz a vida, mar, sol — deuses naturais — mais elevado parentesco com o espírito do que com as suas contingências, singularidades — Ísis — parentesco mais próximo do que profecias gregas.
Matéria viva; — *divina*, mas nem por isso Deus.
Beleza, natureza livre. — Bramido de vida em coisas mortas, *forças* dadas, coisas e forças separadas — se é verdade que elas têm isso. Mas o conteúdo, a coisa, nada de verdadeiro.

§ [32]

A vitalidade é, mais especificamente, a representação do espírito, porque é o conceito a que se ajusta a realidade, e este é na sua exterioridade todo o conceito; — mas ela é também apenas representação *natural* do mesmo e vai além dele, por-

---

(*) [À margem:] Felicidade.

que o conceito enquanto vida não existe ao mesmo tempo livre da sua exterioridade na forma do conceito.

Provas para a existência de Deus a partir da natureza; — ela demonstra apenas a vida ou a deidade — aponta para além de si.

§ [33]

2. A conexão do agir autoconsciente e do seu resultado na história do homem singular ou na história universal enquanto aconceptualmente representado, eis a fé no *destino* ou na *necessidade.*

§ [34]

3. A fé na Providência implica que à história está subjacente um fim (*).

Existência, ser determinado tem valor infinito — se o indivíduo perece ou o seu fim moral.

— *Identidade abstracta* consigo mesma.

A dignidade da natureza espiritual; *concordo*; identidade consigo mesmo; inflexível, sem consolação; a consolação comum exige *substituto*; a retirada para a liberdade de si mesmo, peculiar apenas às sublimes naturezas morais dos antigos, sentem humanamente a dor — não a vazia, fria magnanimidade, sacrifício dos Romanos. — O coro constitui o centro, a reflexão serena. O ser como *objectivo*; a reflexão subjectiva quase sempre ab-rogada.

Cumprimento por si mesmo; — sem todos os fins subjectivos, reflexão e dever-ser.

Conteúdo do coro; para quem esta intuição, reflexão do todo? E as circunstâncias externas do curso do mundo?... [?] mais recente, em geral a natureza moral.

(*) [O que se segue foi riscado:]
Esta conexão concerne aos fins subjectivos, sejam eles isolados ou fins da razão, e a realização dos mesmos na, por outro lado, natureza autónoma.

10

DOIS FRAGMENTOS

UMA PÁGINA SOBRE DOUTRINA DO ESPÍRITO (*)

§ 1

O nosso saber habitual representa para si apenas o objecto que sabe; mas não se representa a si ao mesmo tempo, isto é, o próprio saber; mas o todo que está presente no saber é não só o objecto, mas também Eu, que sabe, e a relação recíproca entre mim e o objecto, a consciência.

§ 2

O espírito consciente, pensado mais determinadamente, aparece.

§ 3

O espírito, porém, segundo a sua auto-actividade dentro de si mesmo e em relação a si, considera-se na doutrina do espírito.

(*) Biblioteca estatal prussiana, Colecção Varnhagen (ed. Hoffmeister).

I. PARTE

§ (**)

Na certeza do eu, reside apenas a pura relação positiva do objecto a mim; mas este último é ao mesmo tempo de mim diferente; ou o sujeito é assim também diferente do objecto; pelo que a certeza enquanto tal não é ainda *verdade*; com efeito, verdade é a consonância do meu saber com o objecto.

(**) O § seguinte encontra-se no verso da folha (lápis). Por cima: «*De omnibus dubitandum*
Dúvida, passagem problemática.»

UMA PÁGINA SOBRE A MATEMÁTICA (1)

I. MATEMÁTICA

§

Espaço e tempo é o ser determinado abstracto, a pura forma sensível ou intuição pura. O espaço é a pura forma, enquanto indiferença universal imperturbável do ser-fora-de-si em geral; o tempo, a pura forma enquanto ser-em-si que é fora-de-si, ou unidade negativa (*).

§

A sua ilimitação ou infinidade consiste na continuidade abstracta do seu ser-fora-de-si.

§

Como ideias, porém, têm determinações em si mesmos, que representam o conceito.

Essas determinações são os momentos internos ou as dimensões do espaço e do tempo.

(1) Espólio da família Hegel (ed. Hoffmeister).
(*) [À margem:] Newton, Sensório do Espírito
Exteriorização de Deus.

§

1. As dimensões do espaço universal são as suas diferenças internas, não de natureza quantitativa mas qualitativa, ao mesmo tempo não reciprocamente exteriores, mas onde está um, também o outro está. São também decerto como o primeiro, o outro e o terceiro diferentes, mas esta diferença é diferença universal vazia em geral. Estes momentos não têm em si mesmos qualquer determinidade uns perante os outros, são as dimensões do comprimento, largura, altura, que se distinguem apenas em relação a um terceiro, em si mesmo determinado.

§

Só mediante a posição de uma determinação absoluta entram essas diferenças numa relação negativa, reciprocamente determinada. O ponto, a negação absoluta no espaço, ao entrar com ele numa relação positiva, move-se para a linha, esta para a superfície, a qual é ao mesmo tempo, enquanto terceira dimensão, superfície englobante e produz o espaço como totalidade, mas com uma limitação, como um espaço limitado.

11

ANEXO

RELATÓRIO DE HEGEL SOBRE O OBJECTO DAS SUAS LIÇÕES

(a partir do programa impresso do Ginásio)

1808/09
CLASSE SUPERIOR
Ciências Filosóficas Propedêuticas
4 Horas Semanais
Docente: Professor e Reitor HEGEL

A tarefa desta classe era a *introdução ao conhecimento da conexão filosófica das ciências*; a *Lógica*, com inclusão da aliás chamada Ontologia ou também Lógica Transcendental, foi tratada mais em pormenor.

Matemática
4 horas semanais

A *Álgebra* foi exposta e estudada desde os tipos grais de cálculo, passando pelas proporções, progressões e logaritmos, até às equações de segundo grau, inclusive. A *Geometria*, em virtude da brevidade deste primeiro ano de estudos, só pôde levar-se até ao *terceiro livro de Euclides*.

CLASSE MÉDIA
Lógica
4 horas semanais

Começou-se com a *doutrina* da *consciência* e suas espécies, em seguida, avançou-se para as *categorias* e, depois, para as *antinomias* que com elas se relacionam e para a sua *dialéctica*, após o que se passou ainda para a *Lógica* propriamente dita.

1809/10

CLASSE SUPERIOR

Filosofia

4 horas semanais

Em primeiro lugar, tratou-se da Lógica em toda a sua extensão, com exclusão, porém, da Lógica objectiva ou transcendental; em seguida, abordou-se a parte da Enciclopédia Filosófica que engloba em si as ciências da natureza.

CLASSE MÉDIA

Ciências Propedêuticas Filosóficas

4 horas semanais

A doutrina dos graus da consciência, em seguida, a parte teórica da Psicologia, a saber, a doutrina da inteligência, abordaram-se em conformidade com parágrafos ditados, de maneira que os alunos foram ensinados a conceber representações abstractas e a obter o primeiro conceito de uma progressão sistemática numa ciência.

CLASSE INFERIOR

Ciências Propedêuticas Filosóficas

4 horas semanais

O *Reitor Hegel* expôs, em primeiro lugar, os conceitos gerais da Lógica; em seguida, passou à doutrina do direito, dos deveres e da religião, de que igualmente se abordaram os primeiros conceitos fundamentais.

1810/11

CLASSE SUPERIOR

Ciências Propedêuticas Filosóficas

4 horas semanais

A Enciclopédia Filosófica foi exposta em ordem sistemática e discutiram-se os conceitos fundamentais da ciência da natureza e do espírito.

CLASSE MÉDIA

Ciências Propedêuticas Filosóficas

4 horas semanais

Este ano, abordou-se nesta classe do curso bienal a Lógica geral; o intento principal, abstraindo do conteúdo, era, quanto ao tratamento, introduzir os estudantes no pensar abstracto ao qual, por ocasião do dialéctico, com cuja figura anterior se familiarizaram nas antinomias kantinanas, se religam também os inícios do pensar especulativo.

CLASSE INFERIOR

Doutrina do Direito, da Moral e da Religião

4 horas semanais

Visto que o conteúdo destas doutrinas se pressupõe como já conhecido dos estudantes, mediante o ensino religioso antes recebido, podia avançar-se para os conceitos em que elas se baseiam e a partir dos quais se derivam as determinações particulares; o ensino tornar-se-ia assim ao mesmo tempo o início de um exercício no pensar abstracto.

1811/12

CLASSE SUPERIOR

Enciclopédia Filosófica

3 horas semanais

Após uma recapitulação da Lógica, expuseram-se os conceitos fundamentais das ciências particulares numa ordem sistemática.

DOUTRINA DA RELIGIÃO

1 hora semanal

Em conjunto com a Classe Média.

CLASSE MÉDIA

Ciências Propedêuticas Filosóficas

3 horas semanais

Este ano, expôs-se a psicologia, a qual, alternando com a Lógica, se abordou nos dois cursos desta Classe; em primeiro lugar, a Doutrina da Consciência, segundo os graus principais

da mesma; em seguida, a doutrina propriamente dita das actividades do espírito.

Doutrina da Religião
1 hora semanal

Em conformidade com o conceito da religião e de Deus, expuseram-se as provas habituais da existência de Deus, apreciou-se a Crítica kantiana das mesmas, e a partir daí apontou-se o ponto de vista correcto para a fundamentação da religião e para o conhecimento mais pormenorizado da natureza de Deus.

CLASSE INFERIOR
Doutrina do Direito, dos Deveres e da Religião
4 horas semanais

Após breves ditados, abordaram-se os conceitos fundamentais que foram elucidados e deu-se aos alunos a instrução para porem por escrito o essencial de tais esclarecimentos.

1812/13
CLASSE SUPERIOR
Enciclopédia Filosófica
3 horas semanais

Das três partes das Ciências filosóficas, Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito, demorou-se mais na segunda, a Filosofia da Natureza, e indicaram-se os conceitos fundamentais das suas ciências singulares; mas a segunda e a terceira percorreram-se a modo de recapitulação, porque já se tinham proposto na Classe Média.

Doutrina da Religião
1 hora semanal

Este ano, avançou-se do conhecimento de Deus para o conhecimento da sua revelação nas coisas naturais e espirituais.

CLASSE MÉDIA
Ciências Propedêuticas Filosóficas
3 horas semanais

Este ano expôs-se a *Lógica*; as duas primeiras partes, a Doutrina do Ser e da Essência, ou as categorias e determinações da reflexão, percorreram-se com maior brevidade segundo os seus conceitos fundamentais e demorou-se mais na terceira parte, a Doutrina do Conceito.

Doutrina da Religião
1 hora semanal

Em conjunto com a Classe Superior.

CLASSE INFERIOR
Doutrina do Direito, dos Deveres e da Religião
4 horas semanais

Os conceitos fundamentais do direito e da moral abordaram-se por meio de ditados e os esclarecimentos feitos puseram-se por escrito segundo instrução do docente.

1813/14
CLASSE SUPERIOR
Enciclopédia Filosófica
3 horas semanais

A sinopse do todo das ciências deu-se de um modo tal que deveria tornar-se óbvia a conexão sistemática, e elucidaram-se os conceitos que constituem os fundamentos das ciências particulares.

Doutrina da Religião
1 hora semanal

Percorreu-se a doutrina das conhecidas provas da existência de Deus e apontaram-se as mesmas, em parte, na forma em que habitualmente se dispõem, em parte, porém, demonstrou-se o seu significado mais elevado, em virtude do qual se estabelecem como provas científico-filosóficas.

CLASSE MÉDIA

Ciências Propedêuticas Filosóficas

3 horas semanais

A *psicologia* expôs-se de modo a, em primeiro lugar, apresentar na fenomenologia do espírito os graus fundamentais da consciência, em seguida, a derivar e elucidar na própria doutrina do espírito as actividades essenciais do mesmo espírito.

Ensino da Religião

1 hora semanal

Em conjunto com a Classe Superior.

CLASSE INFERIOR

Doutrina do Direito, dos Deveres e da Religião

4 horas semanais

As determinações fenomenais do Direito e da Moralidade abordaram-se com ditados e puseram-se por escrito os esclarecimentos expostos por instrução do docente.

1814/15

CLASSE SUPERIOR

Enciclopédia Filosófica

3 horas semanais

Em primeiro lugar, consideraram-se os conceitos fundamentais dos objectos gerais, em que se ramifica o universo natural e, em seguida, o conteúdo principal da ciência do espírito e demorou-se mais na parte estética do último.

Doutrina da Religião

1 hora semanal

Após a recapitulação e conclusão das provas da existência de Deus, que se expuseram como graus diversos do modo de conhecimento racional do seu conceito, passou-se à consideração de como este mesmo conhecimento se relaciona com a intuição e a experiência.

CLASSE MÉDIA

Ciências Propedêuticas Filosóficas

3 horas semanais

Este ano, expôs-se a Lógica e elucidaram-se, por ditados, os conceitos fundamentais das três partes da mesma, a doutrina do ser, a doutrina da essência e a doutrina do conceito.

Ensino da Religião

1 hora semanal

Em conjunto com a Classe Superior.

CLASSE INFERIOR

Doutrina do Direito, dos Deveres e da Religião

4 horas semanais

As determinações fundamentais do Direito e da Moralidade abordaram-se por meio de ditados e os esclarecimentos expostos passaram-se ao papel por instrução do docente.

1815/16

CLASSE SUPERIOR

Enciclopédia Filosófica

3 horas semanais

Forneceu-se a sinopse do todo das ciências de modo que se tornasse evidente a conexão sistemática, e esclareceram-se os conceitos que constituem os fundamentos das ciências particulares.

Doutrina da Religião

1 hora semanal

Este ano, percorreu-se a doutrina da fé cristã, segundo o símbolo de Atanásio.

CLASSE MÉDIA

Ciências Propedêuticas Filosóficas

3 horas semanais

Este ano, expôs-se a *Psicologia* e começou-se pela Fenomenologia do Espírito com os graus da consciência, em seguida,

na própria doutrina do Espírito, derivaram-se e elucidaram-se as suas actividades essenciais.

Ensino da Religião
1 hora semanal
Em conjunto com a Classe Superior.

CLASSE INFERIOR
Doutrina do Direito
4 horas semanais

Este ano, tratou-se de determinações fundamentais do direito, mediante ditados e escreveram-se os esclarecimentos expostos por instrução do docente.

12

APÊNDICES

I

O ENSINO DA FILOSOFIA NOS GINÁSIOS

Parecer privado para o real Conselheiro superior da Baviera, Immanuel Niethammer (*)

(1812)

Nuremberga, 23 Out. 1812

O ensino das Ciências Propedêuticas Filosóficas no Ginásio apresenta dois lados:

I. *Os próprios objectos do ensino.*
II. *O método.*

I

No tocante aos *objectos da instrução*, além da sua divisão nas três classes, o regulamento fixa a este respeito o seguinte:

1. Para a *Classe Inferior* (III, § 5, III), está prescrito o conhecimento da *religião, do direito e dos deveres.*

Em contrapartida, a VC indica-se que, na Classe Inferior, o

(*) Texto segundo *Obras*, vol. XVI, p. 335 ss.

exercício do pensar especulativo se poderia iniciar com a Lógica.

2. Para a *Classe Média*: *a*) *Cosmologia, Teologia Natural*, em relação com as Críticas Kantianas. *b*) *Psicologia*.

3. Para a *Classe Superior*: *Enciclopédia Filosófica*.

Visto que, pelo que toca à *Classe Inferior*, o ensino da *Doutrina do Direito, dos Deveres e da Religião* não se deve unir com a da *Lógica*, até agora procedi sempre de maneira a tratar na *Classe Inferior* apenas a *Doutrina do Direito, dos Deveres e da Religião*, mas reservei a *Lógica* para a *Classe Média* e expu-la alternando-a, nesta Classe, que é um curso bienal, com a *Psicologia*. Na *Classe Superior*, segue-se então a *Enciclopédia* prescrita.

Se devo dar o meu juízo geral sobre toda esta divisão quer quanto à própria coisa, quer segundo a minha experiência, então posso declarar apenas que a achei muito oportuna.

Para entrar em pormenores, 1. em relação ao primeiro objecto do ensino, no Regulamento usa-se a expressão «Doutrina da Religião, do Direito e dos Deveres», em que reside o pressuposto de que, entre estas três doutrinas, se começará pela *Religião*. Visto que não existe ainda nenhum compêndio, deve deixar-se ao docente, segundo o seu discernimento, constituir aqui a ordem e a conexão. Pela minha parte, nada mais sei do que começar pelo Direito, a mais simples e abstracta consequência da liberdade, passar em seguida à Moral e desta avançar para a Religião como o grau mais alto. — No entanto, esta circunstância respeitaria de mais perto à natureza do conteúdo a tratar, e não é agora aqui o lugar de entrar em mais minúcias.

Se se perguntasse *se este objecto de ensino é conveniente para constituir o início da introdução à filosofia*, só poderei responder afirmativamente. Os conceitos destas doutrinas são simples e possuem ao mesmo tempo uma especificação, que os torna inteiramente acessíveis à idade desta Classe; o seu conteúdo é apoiado pelo sentimento natural dos alunos, possui uma *realidade efectiva* no íntimo dos mesmos, pois é o lado da própria realidade interior; para esta Classe, prefiro de longe este objecto de ensino à Lógica, porque esta tem um conteúdo mais abstracto e, sobretudo, mais afastado da imediata realidade efectiva do íntimo, um conteúdo meramente teórico. Liberdade, Direito, Propriedade, etc., são determinações práticas com que diariamente lidamos e que, para além da existência imediata, têm também uma existência sancionada e uma validade real. As determinações lógicas de universal e particular, etc., são, para o espírito ainda não versado no pensar, sombras perante o efectivamente real, a que ele recorre, antes de ser destro em fixar e considerar aquelas independentemente deste. A exigência habitual num ensino introdutório da filosofia é que se deve começar pelo existente e, a partir daí, levar a consciência para mais alto, para o pensamento. Mas, nos conceitos da liberdade, é dado o próprio *existente* e *imediato* que também já é *pensamento*, sem prévia anatomia, análise, abstracção, etc. — Nestas doutrinas, começar-se-á de facto pelo ansiado, pelo verdadeiro, pelo espiritual, pelo efectivamente real. — Nesta Classe, deparei sempre com um interesse maior por estas determinações práticas do que pelo pouco de teórico que eu tinha de antepor, e senti ainda mais a diversidade deste interesse quando pela primeira vez comecei com os conceitos fundamentais da Lógica, segundo a instrução da parte elucidativa do Regulamento; daí em diante, não mais tornei a fazer o mesmo.

2. Para o discente, o grau mais alto é o espiritual *teorético*, o *lógico*, o *metafísico*, o *psicológico*. Confrontando em primeiro lugar o lógico e o psicológico entre si, o lógico deve em tudo considerar-se como o *mais fácil*, porque tem como seu conteúdo determinações abstractas *mais simples*; pelo contrário, o psicológico tem algo de *concreto* e é justamente o Espírito. Mas a psicologia é *demasiado fácil*, quando se deve tomar assim trivialmente como psicologia de todo *empírica*, como porventura na psicologia para crianças (¹) de Campe. — Pelo que conheço do estilo de Carus, é tão tedioso, deprimente, sem vida e sem espírito, que não pode sequer suportar-se.

Divido o ensino da Psicologia em duas partes: *a*) do espírito fenoménico, *b*) do espírito que é em si e para si; — naquela trato da *consciência*, segundo a minha *Fenomenologia do Es-*

(¹) Joachim Heinrich Campe, *Kleine Seelenlehre für Kinder*, Hamburgo, 1780.

pírito, mas só nos três primeiros graus aí indicados, 1. consciência, 2. autoconsciência, 3. razão; neste, a sucessão dos graus do *sentimento, intuição, representação, imaginação*, etc. Distingo as duas partes de modo tal que o espírito, enquanto *consciência*, age sobre as determinações como seus *objectos*, e o seu determinar torna-se para ele uma relação com um objecto; mas, *enquanto espírito*, age apenas sobre as suas *determinações* e as mudanças determinam-se nele como suas actividades e assim se consideram.

Visto que a *Lógica* é a outra ciência da Classe Média, parece que a *Metafísica* fica deste modo vazia. Mesmo assim, esta é uma ciência, com a qual hodiernamente se costuma estar em apuros. No Regulamento, prescreve-se a exposição kantiana da *Cosmologia* antinómica e da igualmente *dialéctica Teologia natural*. Na realidade, prescreve-se assim não tanto a própria Metafísica quanto a dialéctica da mesma, pelo que esta parte retorna à Lógica, a saber, como Dialéctica.

Segundo a minha concepção do lógico, o elemento *metafísico* cai aliás inteiramente dentro dele. Posso a este respeito citar Kant como precursor e autoridade. A sua Crítica reduz desde então o metafísico a uma consideração do entendimento e da razão. A Lógica pode, pois, em sentido kantiano, tomar-se de um modo tal que, para além do conteúdo habitual da chamada Lógica *Geral*, se lhe associe e anteponha a Lógica por ele designada como *transcendental* — a saber, segundo o conteúdo, a *doutrina das categorias, conceitos da reflexão* e, em seguida, os *conceitos da razão — analítica* e *dialéctica*. — Estas formas objectivas do pensar são um conteúdo autónomo, a parte do aristotélico *Organon de categoriis*, ou a antiga *Ontologia*. Além disso, elas são independentes do sistema metafísico; ocorrem tanto no idealismo transcendental como no dogmatismo; este chama-lhes determinações dos *entium* [entes], aquele do entendimento. — A minha *Lógica Objectiva* servirá, como espero, para purificar novamente a ciência e a apresentar na sua verdadei.a dignidade. Até ela se tornar conhecida, as distinções kantianas conservam já a sua insuficiência ou rudeza.

Quanto às *antinomias* kantianas, o seu lado dialéctico mencionar-se-á ainda mais à frente. No tocante ao seu conteúdo,

ele é em parte o lógico, em parte o *mundo* no *tempo* e no *espaço*, a *matéria*. Enquanto na Lógica surge apenas o seu conteúdo lógico, que elas englobam — deixa-se de lado o facto de elas se referirem à *Cosmologia*; mas efectivamente aquele ulterior conteúdo, a saber, o *mundo*, a *matéria* e coisas semelhantes, é também um lastro inútil, uma fantasmagoria da representação, que não tem valor algum. — No tocante à *Crítica Kantiana* da Teologia Natural, pode estudar-se, como eu fiz, na *Doutrina da Religião*, em que semelhante assunto, sobretudo para um curso de três, e respectivamente, quatro anos, não é importuno. É interessante, em parte para proporcionar um conhecimento das tão famosas provas da existência de Deus, em parte para fazer conhecer a igualmente famosa Crítica Kantiana, em parte ainda para criticar, por seu turno, esta Crítica.

3. A *Enciclopédia*, visto que deve ser *filosófica*, exclui essencialmente a Enciclopédia *Literária*, aliás desprovida de conteúdo e também não útil para a juventude. Nada mais pode conter do que o *conteúdo universal* da *filosofia*, a saber, os conceitos fundamentais e princípios das suas ciências particulares, de que enumero as três principais: 1. a *Lógica*, 2. a Filosofia da *Natureza*. 3. a Filosofia do *Espírito*. Todas as outras ciências, que se devem considerar como não filosóficas, entram de facto nestas, segundo os seus princípios, e só segundo estes princípios se devem considerar na Enciclopédia, porque esta é filosófica. — Assim como é oportuno proporcionar no Ginásio semelhante sinopse dos elementos, assim também ela pode, por seu turno, numa consideração mais cuidada, ter-se por supérflua, porque as ciências a considerar *brevemente* na Enciclopédia *já* efectivamente o *foram em grande parte e de um modo mais pormenorizado*. A saber, a *primeira* ciência da Enciclopédia, a *Lógica*, da qual já acima se falou; a *terceira* ciência a *Doutrina do Espírito*, 1. na Psicologia, 2. na *Doutrina do Direito, dos Deveres e da Religião* (já a própria Psicologia como tal, que se divide nas duas partes, Do Espírito Teorético e Prático, ou da Inteligência e da Vontade, pode em grande parte dispensar-se da exposição pormenorizada da sua segunda parte, porque se apresentou já na sua verdade como *Doutrina do Direito, dos Deveres e da Religião*. Com efeito, o lado sim-

plesmente psicológico desta última, a saber, sentimentos, desejos, impulsos, tendências, são apenas algo de formal que, segundo o seu *verdadeiro* conteúdo — por ex., o *impulso* para o ganho ou para o saber, a *inclinação* dos pais para os filhos, etc., — já é tratada na Doutrina dos Direitos ou dos Deveres como relação *necessária*, como *dever* do ganho dentro dos limites dos princípios do *Direito*, como *Dever* de se formar, como *Deveres* dos pais e dos filhos, etc.).

— Enquanto à *terceira* ciência da Enciclopédia pertencem ainda a *Doutrina da Religião*, também a esta se dedica um ensino especial. Resta, pois, em primeiro lugar, para a Enciclopédia, só a *segunda ciência*, a *Filosofia da Natureza*. — Só que 1. o estudo da natureza tem ainda poucos atractivos para a juventude; ela sente antes — e não sem razão — interesse pela Natureza como um passatempo teorético, em comparação com o fazer e as formas humanas e espirituais; 2. o estudo da natureza é o mais difícil; com efeito, o espírito, ao conceber a natureza, deve transmudar para o conceito o *contrário* do *conceito* — uma força de que só é capaz o pensar fortalecido; 3. a Filosofia da Natureza pressupõe, enquanto física especulativa, um conhecimento dos fenómenos naturais — da Física empírica — conhecimento esse que ainda não existe. — Quando eu, no quarto ano da existência do Ginásio, recebi na Classe Superior alunos que já tinham percorrido os três cursos de filosofia na Classe Inferior e Média, fui obrigado a observar que eles já estavam familiarizados com grande parte da esfera das ciências filosóficas e que eu podia dispensar a maior parte da Enciclopédia; e então detive-me sobretudo na Filosofia da Natureza. — Em contrapartida, sentia eu como desejável que um lado da Filosofia do Espírito, a saber, a *parte do belo*, fosse ulteriormente mais desenvolvida. A *estética* é, além da Filosofia da Natureza, a ciência particular que ainda falta no ciclo científico e parece poder ser de um modo essencial uma ciência ginasial. Poderia transferir-se para o professor da Literatura Clássica na Classe Superior, o qual porém já tem bastante que fazer com esta Literatura, à qual seria muito prejudicial subtrair horas. Mas seria muitíssimo útil, se os ginasiastas, além de um maior conceito da *métrica*, recebessem também conceitos mais determinados acerca da *natureza da epopeia*, da *tragédia*, da *comédia* e coisas semelhantes. A Estética poderia, por um lado, proporcionar as novas e melhores vistas da essência e do fim da arte mas, por outro, não deveria permanecer um simples palavrório acerca da arte; poderia empenhar-se nos géneros particulares da poesia e nos peculiares modos poéticos antigos e modernos, introduzir no trato característico com os melhores poetas das diferentes nações e épocas e apoiar com exemplos este trato. — Seria este curso tanto mais rico quanto mais agradável; conteria apenas conhecimentos que, para os ginasiastas, são altamente convenientes, e pode considerar-se como uma real deficiência que esta ciência não constitua nenhum objecto de instrução num instituto ginasial. — A Enciclopédia estaria deste modo, segundo a *coisa*, presente no Ginásio, com excepção da Filosofia da Natureza; faltaria decerto apenas ainda uma *visão filosófica da História*, a qual, porém, pode em parte também encontrar o seu lugar, por exemplo, na Ciência da Religião, na Doutrina acerca da Providência. A divisão geral de todo o âmbito da Filosofia, o facto de haver três campos, puro pensar, natureza e espírito, deve aliás mencionar-se mais vezes, na determinação das ciências singulares.

II. MÉTODO

A. Em geral, distingue-se o *sistema* filosófico com as suas *ciências particulares* e o próprio *filosofar*. Segundo a mania moderna, sobretudo da pedagogia, não importa tanto instruir-se no *conteúdo* da filosofia quanto *aprender a filosofar sem conteúdo*; isto significa mais ou menos: é preciso viajar e viajar sempre, sem chegar a conhecer as cidades, os rios, os países, os homens, etc.

Em primeiro lugar, quando se conhece uma cidade e, em seguida, se chega a um rio, a outra cidade, etc., aprende-se, sem mais, deste modo a viajar, e não só se aprende, mas efectivamente já se viaja. Assim, ao chegar-se a conhecer o conteúdo da filosofia, aprende-se não só o filosofar, mas já efectivamente se filosofa. Também o fim do próprio aprender a viajar seria apenas chegar a conhecer cidades, etc., o *conteúdo*.

Em *segundo lugar*, a filosofia contém os mais altos *pensamentos racionais sobre os objectos essenciais*, contém o *universal* e o *verdadeiro* dos mesmos; é de grande importância familiarizar-se com este conteúdo e *acolher na própria cabeça tais pensamentos*. O comportamento tristonho, simplesmente formal, a perene busca e vagabundagem sem conteúdo, o argumentar ou especular assistemático, têm como consequência a vacuidade de conteúdo, o vazio dos pensamentos nas cabeças, pois *nada podem*. A doutrina do direito, a moral, a religião são um âmbito de importante conteúdo; igualmente a Lógica é uma ciência cheia de conteúdo. A Lógica objectiva (Kant: transcendental) compreende os pensamentos fundamentais do *ser, essência, força, substância, causa*, etc.; a outra inclui os *conceitos, juízos*, os *silogismos*, etc., determinações fundamentais igualmente importantes; — a psicologia engloba o *sentimento*, a *intuição*, etc.; — a enciclopédia filosófica, por fim, compreende em geral todo o âmbito. As *ciências wolffianas*, Lógica, Ontologia, Cosmologia, etc., Direito Natural, Moral, etc., estão mais ou menos desvanecidas; mas nem por isso a filosofia é menos um complexo sistemático de *ciências ricas de conteúdo*. — Além disso, porém, o conhecimento do *absolutamente absoluto* (com efeito, aquelas ciências devem chegar a conhecer o seu conteúdo particular também na sua *verdade*, isto é, na sua absolutidade) só é possível mediante o conhecimento da *totalidade* nos seus graus de um sistema; e aquelas ciências são os seus graus. O pudor perante um *sistema* exige uma estátua do Deus que não devia ter *figura alguma*. O filosofar assistemático é um pensar fortuito, fragmentário, e a *consequência* é justamente a alma formal para o verdadeiro conteúdo.

Em *terceiro lugar*, o procedimento no conhecimento de uma filosofia rica de conteúdo não é nenhum outro a não ser a *aprendizagem*. A filosofia deve *ensinar-se* e *aprender-se*, como qualquer outra ciência. O prurido infeliz de educar a *pensar por si* e para a *produção autónoma* pôs esta verdade na sombra — como se, ao aprender o que é substância, causa ou seja o que for, *eu* não pensasse *por mim mesmo*, como se *eu* não *produzisse* por *mim mesmo* estas determinações no meu pensar, mas as mesmas lhe fossem arrojadas como *pedras* —

como se, além disso, quando examino a sua verdade, as provas das suas relações sintéticas, ou a sua transição dialéctica, eu *mesmo* não fizesse tal exame, não me convencesse a mim mesmo de tais verdades — como se, ao familiarizar-me com o teorema de Pitágoras e a sua demonstração, *eu mesmo* não conhecesse este teorema e não demonstrasse a sua verdade. Por muito que o estudo filosófico seja em si e para si um fazer por si mesmo, é igualmente uma *aprendizagem* — a aprendizagem de uma ciência *já existente*, formada. Esta é um património de conteúdo adquirido, formado, elaborado; este bem hereditário deve ser adquirido pelo indivíduo, isto é, *ser aprendido*. O docente está na sua posse; reside primeiro no seu pensamento, e só ulteriormente no pensamento dos alunos. As ciências filosóficas contêm os *verdadeiros* pensamentos *universais* dos seus objectos; são o produto resultante do trabalho do génio pensante de todas as épocas; tais pensamentos verdadeiros ultrapassam o que um jovem não formado produz com o *seu* pensar, na mesma medida em que aquela massa de trabalho genial excede o esforço de semelhante jovem. A representação originária, peculiar, da juventude sobre os objectos essenciais é, em parte, inteiramente pobre e vazia, em parte, porém, na sua infinitamente maior parte, é *opinião, ilusão, imperfeição, incerteza, indeterminação*. Graças à aprendizagem, para o lugar dessas ilusões vem a verdade. Uma vez a cabeça cheia de pensamentos, então tem também a possibilidade de ela própria fazer avançar a ciência e de lhe conquistar uma verdadeira originalidade; mas nada disto se deve fazer nos Institutos Públicos de instrução, sobretudo nos Ginásios; há que orientar o estudo filosófico essencialmente para este ponto de vista a fim de assim *algo se aprender*, a *ignorância se afugentar*, a *cabeça vazia* se encher com *pensamentos e conteúdo* e se expulsar a *peculiaridade natural do pensar*, isto é, a contingência, o arbítrio e a particularidade da opinião.

B. O conteúdo filosófico tem, no seu *método* e na sua *alma*, três formas; 1. é *abstracto*, 2. *dialéctico*, 3. *especulativo*. É *abstracto*, porquanto é em geral no elemento do pensar; mas de um modo simplesmente abstracto, em contraposição com o dialéctico e o especulativo, ele é o chamado elemento *intelectivo*, que fixa e chega a conhecer as determinações nas suas rí-

gidas diferenças. O *dialéctico* é o movimento e a confusão das determinidades rígidas, — a razão *negativa*. O *especulativo* é o positivamente racional, o primeira e genuinamente filosófico.

No tocante ao ensino da filosofia nos Ginásios, o essencial é, em primeiro lugar e antes de mais, a forma *abstracta*. A juventude deve, primeiro que tudo, esquecer o ver e o ouvir, deve subtrair-se à representação concreta, retirar-se para a íntima noite da alma, deve aprender a ver neste plano, a estabelecer e a distinguir determinações.

Além disso, *aprende-se a pensar abstractamente* mediante o pensar abstracto. Pode, pois, desejar-se começar ou pelo sensível, pelo concreto, extrair e elevar este ao abstracto por meio da análise, tomando assim — como parece — a via *natural*, como também se ascende do mais fácil para o mais difícil; ou então pode igualmente começar-se pelo abstracto, tomar o mesmo em si e para si, ensiná-lo e torná-lo compreensível. Em *primeiro lugar*, no tocante aos dois caminhos, o primeiro é certamente *mais natural*, mas por isso mesmo é o *caminho não científico*. Embora seja mais natural que um disco de rotundidade aproximada se arredonde pouco a pouco a partir do tronco de uma árvore, por meio do debaste de pedaços desiguais e salientes, o geómetra, porém, não procede assim, mas traça *igualmente* com o compasso ou a mão livre um círculo *abstracto* e *exacto*. É *conforme à coisa*, porque o puro, o mais alto, o verdadeiro é *natura prius*, que por ele também se comece na ciência; com efeito, esta é o inverso da representação simplesmente natural, isto é, não espiritual; verdadeiramente aquele é o primeiro, e a ciência deve agir segundo a verdade efectiva. — Em *segundo lugar*, é um *erro* completo considerar como mais fácil o caminho natural, que começa pelo sensível, pelo *concreto* e avança para o pensamento. É, pelo contrário, o mais difícil — do mesmo modo que é mais fácil pronunciar e ler os elementos da linguagem, as letras singulares, do que as palavras inteiras. — Por ser o mais simples, o abstracto é mais fácil de compreender. A realidade sensível concreta deve, sem mais, remover-se; é, pois, supérfluo assumi-la previamente, pois é preciso deixá-la novamente de lado e age apenas como fonte de *distracção*. O abstracto, como tal, é bastante compreensível, porquanto é necessário; o entendimento correcto

deve, além disso, entrar primeiramente através da filosofia. Deve fazer-se de modo que os *pensamentos* do universo se recebam na cabeça; mas os pensamentos são em geral o abstracto. O raciocínio formal e *privado de conteúdo* é decerto também bastante abstracto. Mas pressupõe-se que se tem o conteúdo, e o conteúdo correcto; o formalismo vazio, a abstracção sem conteúdo, porém, ainda que fosse mesmo acerca do absoluto, é removido da melhor maneira pelo que precede, a saber, pela exposição de um conteúdo determinado.

Se apenas se adere à forma abstracta do conteúdo filosófico, tem-se uma (chamada) *filosofia intelectualista*; e enquanto no ginásio se tem a ver com a *Introdução* e a *Matéria*, aquele conteúdo inteligível, aquela massa sistemática de conceitos abstractos privados de conteúdo, é imediatamente o filosófico enquanto *matéria*, e é *introdução*, porque a matéria é em geral o primeiro para um pensar *efectivo*, fenoménico. Por conseguinte, este primeiro grau parece dever ser o prevalecente na esfera ginasial.

O *segundo grau da forma* é o *dialéctico*. Este é, em parte, mais difícil do que o abstracto, em parte, o menos interessante para a juventude, ávida de concreção e de realização. As antinomias kantianas são prescritas no Regulamento em relação à Cosmologia; encerram em si um profundo fundamento sobre o que de antinómico há na razão, mas semelhante fundamento reside demasiado oculto e, por assim dizer, privado de pensamento e demasiado pouco conhecido na sua verdade; por outro lado, elas são efectivamente um dialéctico demasiado mau — nada mais do que antíteses contorcidas: na minha *Lógica*, como creio, elucidei-as com mérito. Infinitamente melhor é a dialéctica dos antigos Eleatas e os exemplos, que dela se nos conservaram. — Visto que, em rigor, num todo sistemático cada novo conceito surge por meio da *dialéctica do precedente*, então o docente, que conhece a natureza do filosófico, tem a liberdade de fazer por toda a parte a pesquisa da dialéctica, tantas vezes quantas puder e, onde ela não depara com entrada alguma, de passar sem ela para o conceito mais próximo.

O *terceiro* é o elemento propriamente *especulativo*, isto é, o conhecimento do *oposto na sua unidade* — ou, mais exactamente, que os opostos são, na sua verdade, um. Este espe-

culativo é, antes de mais, o genuinamente filosófico. É naturalmente o *mais difícil*; é a verdade, existe numa dupla forma: 1. numa forma mais comum, mais próxima da *representação*, da *imaginação*, também do *coração*, por exemplo, quando se fala da universal vida da natureza, que se move a si mesma e se configura em infinitas formas — panteísmo e coisas semelhantes — quando se fala do eterno amor de Deus, que é Criador para amar, para se contemplar a Si mesmo no Seu Eterno Filho e, em seguida, num filho dado na temporalidade, no mundo, etc. O direito, a autoconsciência, o prático em geral contêm já em si e para si os princípios ou inícios disso, e *do espiritual* também em rigor não se pode dizer *uma* palavra a não ser especulativa, pois ele é a unidade consigo no ser-outro; de outro modo, ainda que se utilizem as palavras alma, espírito, Deus, unicamente se fala de pedras e carvões. — Ao falar-se do espiritual só abstractamente ou de um modo intelectual, o conteúdo pode, no entanto, ser especulativo — tal como o conteúdo da religião perfeita é altamente especulativo. Mas a lição, se for entusiástica ou, se não o é e, por assim dizer, for narrativa, traz o objecto apenas perante a *representação*, e não para o conceito.

O *concebido*, e isto significa o especulativo que promana da dialéctica, é unicamente o filosófico na *forma do conceito*. Isto só com parcimónia se pode propor na lição ginasial; em geral só por poucos é aprendido, e, em parte, também não se pode saber bem se ele é aprendido. — *Aprender a pensar especulativamente*, o que é prescrito no Regulamento como a determinação fundamental do ensino propedêutico filosófico, deve, pois, considerar-se como a meta necessária; a *preparação* para tal é o pensar abstracto e, portanto, o dialéctico, ademais, a aquisição de *representações* de conteúdo especulativo. Visto que o ensino ginasial é essencialmente propedêutico, poderá consistir sobretudo em procurar conseguir estes lados do filosofar.

CARTA DE HEGEL A NIETHAMMER (*)

Nuremberga, 23 Out.º 1812

Tínheis-me encarregado de lançar ao papel os meus pensamentos sobre o ensino da filosofia nos Ginásios e de vo-los apresentar. Já há algum tempo redigira o primeiro projecto, mas não consegui encontrar mais nenhum tempo para o elaborar de um modo conveniente. Para não postergar excessivamente, segundo o vosso desejo, algo a este respeito, mando transcrevê-lo para vós na forma com que ficou após alguma elaboração e vo-lo envio agora. Visto que o ensaio tem unicamente um fim privado, poderá também, tal como está, realizá-lo. O carácter abrupto dos pensamentos e, mais ainda, o elemento polémico que aqui e além aparece atribuí-o, por favor, à forma imperfeita, a qual, para um outro fim que não fosse o de vos expor o meu juízo, teria sem dúvida exigido um maior polimento. O momento polémico poderia mais frequentemente ser inconveniente, visto que o ensaio vos é dirigido e, portanto, além de vós, mais ninguém estaria presente contra quem se poderia polemicar. Mas vereis por vós que se trata simplesmente de um entusiasmo ocasional, que me assaltou à toa ao considerar esta ou aquela maneira ou opinião.

Falta ainda uma observação final que não acrescentei, porque a seu respeito, ainda me encontro dividido dentro de mim próprio — a saber, que talvez todo o ensino filosófico dentro

(*) Texto segundo *Obras*, Vol. XVII, p. 333 s, como introdução ao parecer antes mencionado.

dos ginásios possa parecer supérfluo, que o estudo da Antiguidade seja a introdução à filosofia mais adaptada à juventude ginasial e a verdadeira *segundo a sua substância.* — Mas, como deverei eu, professor de ciências propedêuticas filosóficas, combater contra a minha especialidade e o meu lugar, desviar de mim próprio o pão e a água? Por outro lado, porém, eu — que devia igualmente ser pedagogo filosófico — teria ademais como Reitor um outro ofício: finalmente, também o interesse imediato em que os professores das ciências filosóficas nos Ginásios se considerassem supérfluos e se lhes proporcionasse ou um outro programa ou se lhes criasse qualquer outro lugar. Mas uma coisa me empurra de novo para o primeiro lado, a saber, a filologia que se torna plenamente erudita e tende para a sapiência verbal. Os Padres da Igreja, Lutero e os antigos pregadores citavam, expunham e aplicavam os textos bíblicos de um modo livre, no qual não importava absolutamente nada a erudição histórica, se eles pudessem introduzir tanto mais doutrina e edificação. Por cima do palavrório estético de *pulcre! quam venuste!* de que ainda ouvimos ressonâncias notáveis, encontra-se hoje na ordem do dia a erudição linguístico-crítica e métrica. Não sei se muito disso já se espalhou pelo pessoal a vós sujeito. Mas também para o mesmo se torna iminente e, num e noutro caso, a filosofia acabará por ficar consideravelmente vazia. [...]

II

SOBRE O ENSINO DA FILOSOFIA NAS UNIVERSIDADES

Carta ao real Conselheiro do Governo prussiano e Professor Friedrich Rayner (*)

(1816)

Ilustríssimo:

Permito-me, com base na nossa conversa directa, expor aqui suplementarmente as minhas ideias sobre o ensino da *Filosofia nas Universidades.* Devo pedir-vos que benevolentemente vos contenteis com a forma e não exijais uma exposição e conexão maiores do que a que é possível fornecer numa carta apressada, a qual vos deve ainda alcançar na nossa proximidade.

Começo logo, tal como em geral este assunto poderia vir à baila, pois pode parecer uma coisa muito simples, com a observação de que para o ensino da filosofia deveria valer apenas o mesmo que vale para as outras ciências; a este respeito, não quero ater-me ao facto de que dele se deve também exigir que una a clareza com a profundidade e a oportuna minuciosidade; que também ele partilhe com o ensino das outras ciências numa universidade o destino de se ajustar ao fim do tempo estabelecido — na regra de um semestre; que, por conseguinte, se exija alargar ou reunir a ciência, etc. O tipo particular de apuro

(*) Texto segundo *Obras*, Vol. XVII, p. 349 ss.; o manuscrito editado por Hoffmeister não ostenta desvios.

que actualmente se pode percepcionar para o ensino da filosofia deve buscar-se no giro que esta ciência tomou e donde brotou a presente situação de que a precedente instrução científica da mesma e as ciências especiais, em que a matéria filosófica se encontrava dividida, se tornaram, quanto à forma e ao conteúdo, mais ou menos antiquados — mas que, por outro lado, a ideia da filosofia, que se lhe substituiu se encontra ainda sem formação científica, e o material das ciências particulares alcançou imperfeitamente ou ainda não obteve a sua transformação e inserção na nova ideia. — Vemos, pois, por um lado, *cientificidade* e ciências *sem interesse*, por outro, *interesse* sem *cientificidade*.

Por conseguinte, o que vemos também em média ensinado nas Universidades e nos escritos são ainda algumas das antigas ciências, Lógica, Psicologia Empírica, Direito Natural, porventura, Moral. Com efeito, também para aquelas que se atêm ainda ao antigo, a *Metafísica* se arruinou, como o Direito Público Alemão da Faculdade de Jurisprudência; se as restantes ciências, que outrora constituíam a Metafísica, não se perderam tanto, este deve ser o caso pelo menos no tocante à *Teologia Natural*, cujo objecto era o conhecimento racional de Deus. Das ciências que ainda se mantêm, sobretudo a Lógica, quase parece que é antes apenas a tradição e a consideração da utilidade formal da cultura intelectual que ainda as conserva; efectivamente, o seu conteúdo, como também a sua forma e a das restantes, está em excessivo contraste com a ideia da filosofia, para a qual se trasladou o interesse, e com um modo de filosofar por esta última assumido, porque elas puderam ainda conservar uma suficiente satisfação. Quando a juventude enceta, também pela primeira vez, o estudo das ciências, mesmo se apenas foi tocada por um rumor indefinido de outras ideias e modos, ingressa no estudo de tais ciências sem o necessário preconceito da sua autoridade e importância, e facilmente não encontra algo para cuja expectação já esteja estimulada; gostaria de dizer que também o ensino de tais ciências, em virtude da oposição do que antes se impunha, já não ocorre com a imparcialidade e a plena confiança de outrora; uma incerteza ou irritação daí decorrente não contribui, em seguida, para lhes proporcionar acesso e crédito.

Por outro lado, a nova ideia não levou a cabo a exigência de configurar o amplo campo de objectos pertencentes à filosofia num todo ordenado, constituído através das suas partes. A exigência de conhecimentos determinados e a verdade noutro tempo reconhecida de que o todo só verdadeiramente se apreende através do estudo profundo das partes não só se rodeou, mas se rejeitou com a afirmação de que a *determinidade* e a *pluralidade* dos *conhecimentos é supérflua* para a Ideia, mais ainda, é-lhe *contrária* e inferior. Segundo semelhante concepção, a filosofia é tão compendiosa como o era a medicina ou, pelo menos, a terapia, nos tempos do sistema browniano (*), segundo o qual se podia completar em meia hora. Talvez já tenhais conhecido pessoalmente em Munique um filósofo que pertence a este modo *intensivo*; Franz Baader faz imprimir, de tempos a tempos, uma ou duas folhas que devem conter toda a essência de toda a filosofia ou de uma ciência particular da mesma. Quem deste modo faz imprimir apenas tem ainda a vantagem da fé do público de que ele seja também um mestre na realização de tais pensamentos gerais. Mas assisti ainda em Iena ao início de Friedrich Schlegel com as Lições de Filosofia Transcendental; ao fim de seis semanas, já tinha acabado o seu curso, não certamente para satisfação dos seus ouvintes, que contavam com meio ano e já tinham pago. — Vimos dar às ideias gerais uma maior extensão com a ajuda da *fantasia*, que casava o alto e o baixo, o próximo e o longínquo, o brilhante e o turvo, muitas vezes com sentido profundo e com igual frequência de um modo inteiramente superficial e, além disso, utilizava em especial as regiões da natureza e do espírito que, por si mesmas, são turvas e arbitrárias. Um caminho oposto para uma maior extensão é o *crítico* e *céptico*, que no material existente tem um tema no qual prossegue, mas que de resto reduz a nada, suscitando resultados negativos insatisfatórios e entediosos. Se, porventura, este caminho serve também para exercitar a argúcia, o meio da fantasia poderia, porém, ter como efeito suscitar um passageiro fermento do espírito, o que também se chama *edificação*, e acender em poucos

(*) John Brown, 1735-1788, médico escocês (*Elementa medicinae*, 1780).

a própria ideia universal; no entanto, nenhum destes modos realiza o que se deve realizar e o que é *estudo da ciência*.

No início da nova filosofia, a juventude era bem-vinda, em primeiro lugar, por poder eliminar o estudo da filosofia, e até das ciências em geral, com algumas fórmulas gerais que deviam conter tudo. Mas as consequências derivadas desta opinião, *penúria de conhecimentos*, *ignorância* tanto dos *conceitos filosóficos* como também das *ciências especiais*, encontraram nas exigências do Estado e ainda na precedente formação científica uma oposição demasiado séria e uma repulsa prática, para que aquela obscuridade não caísse no descrédito. Assim como a íntima necessidade da filosofia implica que ela seja elaborada cientificamente e nas suas partes, assim me parece também ser este o ponto de vista adequado à época; não se deixa reduzir às ciências antigas; mas a massa dos conceitos e o conteúdo que eles englobavam também não se podem simplesmente ignorar; a nova forma das ideias reclama o seu direito, e o material antigo requer, pois, uma transformação que se ajuste ao actual ponto de vista da filosofia. — A concepção do que é conforme à época posso, sem dúvida, fazê-la passar só por um juízo subjectivo, do mesmo modo que logo também considerei como subjectiva a direcção que tomei na minha reelaboração da filosofia, ao estabelecer para mim, de início, aquele fim; acabei justamente a publicação dos meus trabalhos sobre a Lógica e devo agora esperar do público como é que ele vai acolher semelhante modo de filosofar.

Julgo, porém, poder pressupor como correcto que o ensino da filosofia nas Universidades só pode fazer o que deve — *uma aquisição de conhecimentos determinados* — quando tomar um determinado *curso* metódico, que englobe e *ordene* o pormenor. Só nesta forma é que tal ciência, como qualquer outra, se pode ensinar. Mesmo se o docente quer evitar este termo, deve ter a consciência de que, antes de mais e essencialmente, precisa de fazer isso. Tornou-se um preconceito, não só do estudo filosófico, mas também da pedagogia — e aqui ainda mais difundido — de que o *pensar por si* se deve desenvolver e exercitar, primeiro, no sentido de que a este respeito *não depende do elemento material* e, em segundo lugar, como se a *aprendizagem fosse oposta ao pensar por si mesmo*, pois, na

realidade, o pensar pode exercitar-se apenas em semelhante material, que não é produto e composição da fantasia nem de uma intuição, chame-se ela sensível ou intelectual, mas um *pensamento* e, além disso, um pensamento não pode aprender-se de nenhum outro modo a não ser que seja *pensado por si mesmo*. Segundo um erro geral, parece que a um pensamento se apôs o cunho do ser pensado por si mesmo só quando ele se desvia do pensamento dos outros homens, e aqui costuma então encontrar a sua aplicação o mote conhecido de que o novo não é verdadeiro e o verdadeiro não é novo; — daí nasce, aliás, a mania de *cada um querer ter o seu próprio sistema*, e que uma ideia se considera tanto mais original e excelente quanto mais absurda e louca é, pois assim demonstra ao máximo a originalidade e a diversidade em relação ao pensamento dos outros.

A filosofia obtém tanto mais a capacidade de ser ensinada, mediante a sua determinidade, quanto mais ela pode assim tornar-se *evidente*, *comunicável* e *capaz* de se tornar um *bem comum*. Assim como ela, por um lado, quer ser estudada especialmente e não é um bem comum por natureza em virtude de cada homem em geral ter razão, assim também a sua universal comunicabilidade lhe tira a aparência, que entre outras também obteve em tempos recentes, de ser uma *idiossincrasia* de algumas cabeças transcendentais, e torna-se, em conformidade com a sua verdadeira posição, a *segunda* em relação à *filologia*, enquanto *primeira ciência propedêutica* para uma profissão. Fica assim sempre em aberto que alguns se atenham a este *segundo grau*, mas pelo menos não pela razão que em muitos tinha, os quais se tornaram filósofos porque *nada de correcto* tinham aprendido. Além disso, esse perigo em geral não parece ser tão grande, como antes o citei, e em cada caso é menor do que o de ficar suspenso na *filologia*, no primeiro grau. Uma filosofia formada cientificamente já dentro de si mesma faz justiça ao pensar determinado e ao conhecimento profundo; e o seu *conteúdo*, o universal das relações espirituais e naturais, *induz por si* imediatamente às *ciências positivas*, as quais mostram este conteúdo em forma concreta, em mais amplo desenvolvimento e aplicação, de tal modo que o estudo de tais ciências se mostra, inversamente, como necessário para uma concepção mais

profunda da filosofia; em contrapartida, o estudo da filologia, quando uma vez se enreda no pormenor, que deve permanecer essencialmente apenas um meio, tem algo de tão separado e heterogéneo que nele reside apenas um vínculo ténue e escassos pontos de passagem para uma ciência e para uma profissão da efectividade.

Como ciência propedêutica, a filosofia deve sobretudo proporcionar a educação formal e o exercício do pensar; só conseguirá tal mediante o total afastamento do fantástico, por meio da determinidade dos conceitos e de um procedimento consequente e metódico; deve poder conservar esse exercício numa elevada medida como a matemática, porque, como esta, não tem um conteúdo sensível.

Mencionei antes a *edificação*, que muitas vezes se espera da filosofia; na minha opinião, mesmo quando ensinada à juventude, ela jamais deve ser *edificante*. Mas deve satisfazer assim uma necessidade afim, que agora quero aflorar com brevidade. Quanto mais a nova idade suscitou de novo a tendência para um tema purificado, para ideias superiores e para a religião, tanto menos e em menor medida chega para isso a forma do sentimento, fantasia, conceitos confusos. O afazer da filosofia deve ser justificar perante o conhecimento o que tem valor, de o apreender e conceber em pensamentos determinados, e de assim o preservar dos desvios obscuros. — Em relação a tal afazer bem como ao conteúdo da filosofia, quero somente aduzir ainda o estranho fenómeno de que um filósofo ensine várias ciências ou, aliás, ensine diferentes na mesma mais ou menos com um outro; o assunto, o mundo espiritual e natural, é sempre o mesmo, e por isso também a filosofia se deve dividir nas mesmas ciências particulares. Essa diversidade há sobretudo que atribuí-la à confusão, que não permite chegar a conceitos determinados e a distinções firmes. O impasse pode também contribuir para o facto de se ter por força ensinado, ao lado de uma recentíssima filosofia transcendental, a velha lógica, e ao lado de uma metafísica céptica, a teologia natural. Já indiquei que os velhos temas precisam de uma completa reelaboração, e não podem apenas pôr-se de lado. Além disso, determinou-se já bastante em que ciências se deve dividir a filosofia; o universal inteiramente abstracto pertence à *lógica*, com

tudo o que outrora também a metafísica em si englobava; o concreto divide-se em *filosofia da natureza*, que apresenta só uma parte do todo, e em *filosofia do espírito*, à qual, além da psicologia com a antropologia, a doutrina do direito e dos deveres, pertencem também a estética e a filosofia da religião; e ainda se lhe vem juntar a história da filosofia. E o que nos princípios se poderia também considerar como uma diferença, a natureza do objecto, traz consigo uma divisão nas ciências mencionadas e no seu tratamento necessário.

A propósito das instituições externas para o apoio do ensino, por ex., colóquios, abstenho-me de acrescentar algo, pois vejo com terror até que ponto já me alonguei e pus à prova a Vossa indulgência. Acrescento apenas ainda o cordial desejo de feliz continuação da Vossa viagem e a asseveração da minha distinta estima e dedicação.

Nuremberga, 2 de Agosto 1816

Execução gráfica
da
TIPOGRAFIA LOUSANENSE, LDA.
Lousã — Outubro/89